ISTORIA
DELL' ERESIE

COLLE LORO CONFUTAZIONI

OPERA

DEL BEATO

ALFONSO MARIA DE LIGUORI

Vescovo di S. Agata de' Goti
e Rettor maggiore della Congregazione
del Ss. Redentore

INTITOLATA TRIONFO DELLA CHIESA

E DIVISA IN TRE TOMI

In questo Terzo Tomo si pongono le Confutazioni
dell' Eresie più principali

TERZA EDIZIONE

TOMO III.

BASSANO
REMONDINI TIP. ED EDITORE
1 8 2 2.

110. k. 478.

INDICE

DELLE

CONFUTAZIONI

§.

§.

CON-

CONFUTAZIONE I.

Dell' Eresia di Sabellio; che negava nella Trinità la distinzione delle persone.

La Chiesa Cattolica insegna, che in Dio vi è una natura, e tre Persone distinte. Ario, della cui Eresia parleremo nella Confutazione seguente, ammettea nella Trinità la distinzione delle Persone, ma dicea che le tre Persone aveano tra loro diverse nature, o pure, come diceano gli Ariani posteriori, che le tre Persone erano di tre nature distinte. Sabellio all'incontro confessava in Dio una sola esser la natura, ma negava la distinzione delle persone, dicendo che Iddio solo in quanto alla denominazione vien distinto col nome or di Padre, or di Figliuolo, or di Spirito-Santo, per significare i diversi effetti della divinità, ma in se stesso siccome è una la natura una ancora è la Persona. L'Eresia di Sabellio prima fu insegnata da Prassea, il quale fu confutato da Tertulliano con un libro a parte. Nell'anno poi 257. la stessa Eresia fu abbracciata da Sabellio (*a*), che maggiormente la promulgò nella Libia; e Sabellio fu indi seguitato da Paolo Samosateno. Costoro negavano la distinzione delle Persone, e per conseguenza anche la divinità di Gesù Cristo; e perciò gli Sabelliani, come scrisse S. Agostino (*b*), furono chiamati Patripassiani; mentre, non confessando in Dio se non la sola Persona del Padre, doveano conseguentemente dire, ch'esso Padre si era incarnato, ed avea patito per la

Re-

(a) *Euseb. Hist. Eccl.*
(b) *S. Aug. Tract.26. in Jo.*

generi, e sia generata. E che tali parole s' intendano di Cristo Figlio di Dio, sta dichiarato da S. Paolo: *Sic & Christus non semetipsum clarificavit, ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu ego hodie genui te. Hebr.* 5. 5.

5. Si prova per terzo dal Salmo 109. *Dixit Dominus Domino meo: Sede a destris meis.* Di questo stesso appunto si avvalse il Salvatore per convincere i Giudei, e far loro credere ch' egli era vero Figlio di Dio, interrogandoli di chi mai essi stimassero, che Cristo fosse Figlio: *Quid vobis videtur de Christò? cujus filius est? Matth.* 22. 42. Risposero i Farisei: Di Davide: Ma, replicò il Signore, come Davide chiamò Cristo Signore, giacchè Cristo era suo figlio? *Si ergo David vocat eum Dominum, quomodo filius ejus est? Ibid. v.* 45. E con ciò volle dimostrare, che Cristo, benchè figlio di Davide, era nondimeno suo Signore, e Dio parimente com' era Signore il suo Eterno Padre.

6. Del resto nell' antica legge non fu espressa più chiaramente la distinzione delle divine Persone, acciocchè i Giudei ad esempio degli Egizi, che adoravano più Dei, non giudicassero, che nelle tre Persone divine vi fossero tre essenze di Dio. Ma nel nuovo Testamento, per mezzo del quale furon chiamati i Gentili alla Fede sta troppo chiaramente espressa la distinzione delle tre Persone nell' essenza divina. Secondo dunque il Nuovo Testamento questa distinzione si prova per 1. dal testo di S. Giovanni: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum. Jo.* 1. 1. Dicendosi, *& Verbum erat apud eum*, dichiarasi che il Verbo è distinto dal Padre: poichè di niuno ente può dirsi, che sia appresso sestesso. Non si può dire all' incontro, che fosse distinto per natura, mentre si dice che il Verbo era Dio (&

Deus

Deus erat Verbum); dunque dee dirsi distinto per la persona, come ben argomentano Tertulliano, e S. Atanasio (*a*). Di più nello stesso capo dicesi appresso: *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre*. Niuno può dirsi figlio unigenito di se stesso; dunque il figlio è realmente distinto dal Padre.

7. Si prova per 2. dal precetto dato agli Apostoli: *Euntes ergo docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti Matt.* 28. 19. La parola, *in Nomine*, dinota l' unità della natura, significando essere il Battesimo una sola operazione di tutte le tre nominate Persone; e poi la distinta appellazione di ciascuna esprime apertamente la loro distinzione. Se poi queste tre persone non fossero Dio, ma creature, ne seguirebbe l' assurdo, che Cristo avrebbe sotto lo stesso nome eguagliate le creature a Dio

8. Si prova per 3. col testo di S. Giovanni: *Philippe, qui videt me, videt & Patrem..... Et ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis. Jo.* 14. 9. & 16. Colle parole, *qui videt me, videt Patrem*, si dimostra l' unità della natura divina, e coll' altre, *& ego rogabo &c.* la distinzione delle Persone; poiche la stessa persona non può essere insieme Padre, Figliuolo, e Spirito-Santo. Ciò maggiormente si spiega colle parole del *Cap.* 15. *vers.* 26. *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.*

9. Si prova per 4. col testo dello stesso S. Giovanni al verso 7. della sua *Epist.* 1. nel *cap.* 1. *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus-Sanctus, & hi tres unum*

(a) *Tert. adv. Prax. ca.* 26. *S. Ath. Orat. contr. Sab. Gregal.*

num sunt. Non vale qui opporre, che il Padre, il Verbo, e lo Spirito-Santo solo nel nome si distinguono, ma non già nella cosa; perchè se la distinzione fosse solo nel nome, non sarebbero tre testimoni, ma un solo, il che ripugna al testo. I Sociniani si affaticano a storcere quanto possono la verità, ed il senso di questo testo, che troppo chiaramente esprime la distinzione delle tre divine Persone. Oppongono, che in molti Codici vi manca il detto settimo verso, o almeno si trova dimezzato. Ma si risponde con Estio nel Commentario ch'egli fa al testo riferito di S. Giovanni, che Roberto Stefano nella sua elegante Edizione del Nuovo Testamento rapporta, che in 16. antichi esemplari greci, raccolti dalla Francia, dalla Spagna, e dall'Italia, in soli sette vi manca solamente la parola in *cælo*, ma vi è tutto il resto. I dottori di Lovanio in quel gran numero de' Manoscritti della Scrittura, che riconobbero nel 1580. per l'edizione della Volgata, attestano che in cinque soli non si legge, e non si trova intiero il suddetto 7. verso (a). E facilmente ne' Codici, ove si vede mancante il testo citato, ciò avvenne per abbaglio de' copisti, che errando cogli occhi confusero il 7. col verso 8.: mentre i detti due versi dicono così: *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus-Sanctus, & hi tres unum sunt. Vers. 7. Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, & aqua, & sanguis, & hi tres unum sunt. vers. 8.* E' stato facile l'abbaglio di occhi nell'aver prese le parole del verso 8. *testimonium dant in terra*, in vece di quelle del verso 7. *testimonium dant in cælo*. Del resto è certo, che in molti esemplari antichi anche Greci, ed in tutt' i latini il ver-

(a) *Vedi Tourn. Theol. Comp. to. 2. qu. 3. pag. 41. Gioven. Theol. to. 3. c. 2. vers. Quinto.*

verso 7. ben si legge intiero, o almeno si legge supplito alla margine; ed all'incontro sappiamo, che molti Padri l'hanno citato, come S. Cipriano, S. Atanasio, S. Epifanio, S. Fulgenzio, Tertulliano, S. Girolamo, Vittore Vitense (a). Ma sovra tutto abbiamo il Concilio di Trento, che nel decreto delle Scritture Canoniche alla *Sessione IV.* comanda di ricevere ciascun libro dell' edizione Volgata con tutte le sue parti, che sogliono leggersi nella Chiesa: *Si quis libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, & in veteri vulgata editione habentur, pro sacris & canonicis non susceperit.. anathema sit.* E'l citato 7. verso già più volte si legge nella Chiesa, e specialmente nella Domenica *in Albis*.

10. Ma dicono i Sociniani: Da qnesto testo di S. Giovanni non si può provare, che in Dio vi sono tre Persone distinte, ed una sola essenza. E perchè? udiamone la ragione; dicono: perchè le parole del settimo verso, *& hi tres unum sunt*, non significano altra unità, che l' unità di testimonianza, come la significano le parole del verso ottavo: *Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, sanguis, & aqua, & hi tres unum sunt;* cioè *conveniunt in unum*, convengono (secondo noi) a provare, che Cristo è vero Figlio di Dio, della qual cosa parlava già S. Giovanni; e dicea che ciò vien testificato dall'acqua del Battesimo, dal Sangue sparso da Gesù Cristo, e dallo Spirito-Santo che l' insegna colle sue illustrazioni, secondo spiegano S. Agostino, S. Ambrogio, il Lirano ec. presso Tirino; il quale ributta la spiegazione di un Autore anonimo; che interpreta per l'acqua, l'acqua

(a) *S. Cypr. l.* 1. *de Uni. Eccl. S. Ath. l.* 1. *ad Theoph. S. Epiph. Hær. S. Fulge. l. contr. Arian. Tertulli. l. adv. Prax.* 25. *S. Hier.* (*aut Auctor*) *Prol. ad Ep. Canon. Vite. l.* 3. *de Pers. Afr.*

qua che uscì dal lato del Signore, per lo Sangue, il Sangue che sgorgò dal suo Cuore ferito dalla lancia, e per lo spirito, l'anima di Gesù Cristo. Ma veniamo al punto. Io non so, come possa trovarsi opposizione più inetta di questa, che fanno i Sociniani, cioè che dalle notate parole di S. Giovanni, *Pater*, *Verbum*, *Spiritus-Sanctus*, non può provarsi la distinzione delle Persone, perchè tali Persone *unum sunt*, cioè fanno una sola testimonianza, e dinotano con ciò che sono una sola essenza. Ma noi rispondiamo, che qui non si tratta di provare, che Dio sia uno, cioè una essenza, e non tre essenze; di questa verità gli stessi contrari non ne dubitano; oltrechè ella si prova da mille altri testi della Scrittura da essi medesimi addotti, come vedremo qui appresso. Onde dato che le parole *unum sunt*, non dinotassero altro che l'unità della testificazione, essi che ne ricavano da ciò? Il punto dunque di cui si tratta, non è, se dal testo di S. Giovanni si prova l'unità dell'essenza divina, ma se si prova la distinzione reale delle divine Persone; e ciò non so come possa negarsi, mentre dice S. Giovanni: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus-Sanctus*. Se sono tre che fan testimonianza dunque non è una Persona, ma tre realmente distinte, e ciò è quel che incombe a noi qui di provare. Su questo punto ho trovate presso gli altri autori diverse risposte, ma a me pare, che questa sia la più propria che debba darsi, la più convincente contra i Sociniani.

11. Di più si prova la distinzione reale delle divine Persone dalla Tradizione de' SS. Padri, che di unanime consenso ci hanno insegnata questa verità. Ma per evitare gli equivoci, bisogna qui premettere, che nel Secolo IV. verso l'anno 380. vi fu una gran contesa nella Chiesa

:he tra SS. Padri sulla parola *Ipostasi:* e si
due partiti. Quelli ch' erano uniti con
io, diceano doversi dire, che in Dio vi
tre Ipostasi; ma quelli che seguivano Pao-
diceano doversi dire una sola: onde poi
di Melezio chiamavano Sabelliani i segua-
Paolino, e quelli di Paolino chiamavano
i seguaci di Melezio. Ma tutta la con-
ascea dall' equivoco della parola *Ipostasi*,
: alcuni Padri la intendeano per l' essen-
sia natura divina, cioè quelli del partito
ılino, e quelli del partito di Melezio la
ano per la Persona; e lo stesso equivoco
sulla parola *Ousia*, che anche prendeasi
ısenza, e per Persona. Perlochè quando nel
ɔ di Alessandria si spiegaron i termini,
si accordarono i due partiti, e da allora
(secondo l'uso fin'oggi continuato) per
rola *Ousia* s' intende l' essenza, e per la
Hypostasis s'intende la Persona. Del re-
dogma che in Dio vi sia una essenza, e
ersone realmente distinte, oltre di S. Ci-
, S. Atanasio, S. Epifanio, S. Basilio,
olamo, S. Fulgenzio citati di sopra al *n.*
nsegnano S. Ilario, S. Gregorio Nazianze-
. Gregorio Nisseno, S. Grisostomo, S. Am-
ɔ, S. Agostino, S. Giovanni Damasceno
). E parlando anche de' Padri de' primi
coli, si adducono S. Clemente, S. Policar-
Atenagora, S. Giustino, Tertulliano, S.
ɔ, S. Dionigi Alessandrino, e S. Gregorio

rata, e confermata da molti Concili Generali, dal Niceno (*in Symbolo Fidei*), dal Costantinopolitano I. (*in Simb.*) dall'Efesino (*Act.* 6.) ove si confermò il Simbolo Niceno, dal Calcedonese (*in Simb.*) dal Costantinopolitano II. (*Act.* 6.) e Costantinopolitano III. (*Act.* 17.) e Costantinopolitano IV. (*Act.* 10.) dal Lateranese IV. (*cap.* 1.) dal Lionese II. (*Can.* 1.) dal Fiorentino nel decreto dell' unione, e finalmente dal Tridentino, che approvò il Costantinopolitano I. colla voce aggiunta di *Filioque*. Si aggiunge, che questo dogma già confessato da' Cristiani era noto anche a' Gentili, i quali opponeano a' Cristiani, che anch' essi adoravano tre Dei, come costa da quel che scrisse Origene contra Celso, e Giustino nella sua Apologia. Se i Cristiani non avessero fermamente creduto alla divinità di tutte e tre le divine Persone, avrebbero risposto a' Gentili, che fuori del Padre le altre due Persone non l'aveano per Dio; ma no, confessavano costantemente, e senza timore di ammettere più Dei, che il Figliuolo, e lo Spirito-Santo erano egualmente Dio, come il Padre, perchè, quantunque fossero col Padre, tre Persone distinte, una però era la loro essenza e natura. Ciò fa costar più chiaramente, che questa era la Fede de' primi secoli.

§. II.

12. Oppongono per 1. i Sabelliani più testi della Scrittura, ove si dice che Dio è un solo *Ego sum Dominus faciens omnia, extendens caelos solus, stabiliens terram, & nullus mecum Isa.* 44. 24. Ecco dicono, che il Padre pronunzia di essere stato solo nel creare il mondo. Si risponde, che le parole *Ego Dominus* non si riferiscono solamente al Padre, ma a tutte tre persone, che sono un solo Dio, ed un solo Si-

gno-

pore. In altro luogo si dice: *Ego Deus, & non est alius. Isa.* 45. 22. Così parimente si risponde, che la parola *Ego* non dinota la sola Persona del Padre, ma anche quella del Figlio, e dello Spirito Santo, perchè tutte sono un solo Dio; dicesi poi, *non est alius*, per escludere tutte le altre persone, che non sono Dio. Ma ecco (replicano) una Scrittura, ove si dice, che l' uno Dio è solo il Padre: *Nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia & nos in illum & unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, & nos per ipsum. Cor.* 8. 6. Si risponde, che ivi l' Apostolo ammaestrava i Fedeli a credere un solo Dio in tre Persone, contra i Gentili, che in più persone adoravano più Dei. Siccome poi crediamo, che Cristo chiamato da S. Paolo *unus Dominus*, non è il solo Signore ad esclusione del Padre: così il Padre chiamato, *unus Dominus*; non dobbiamo credere, che sia un solo Dio ad esclusione di Cristo, e lo Spirito Santo; dicendo pertanto l'Apostolo, *unus Deus Pater* s' intende dell' unità di natura, non già di persona.

13. Si oppone per 1. che la stessa ragion naturale ci dimostra, che siccome tra gli Uomini tre persone costituiscono tre diverse umanità individue, così in Dio le tre le Persone, se fossero realmente distinte, costituirebbero tre Deità diverse. Si risponde che i Divini Misterii non debbono da noi giudicarsi secondo la nostra corta ragione umana, eglino sono infinitamente superiori alla nostra capacità. *Si inter nos & Deum nihil est discriminis*, dice S. Cirillo Alessandrino (*a*), *Divina nostris metiamur; sin autem incomprehensibile est intervallum, cur naturæ nostræ defectus normam Deo præfiniunt?* Perciò se noi non giungiamo a comprendere le co-

(a) *S. Cyrill. Alex. l.* 11. *in Jo. p.* 99.

cose Divine, dobbiamo adorarle, e crederle; ed acciocchè siam tenuti a crederle, basta che non le conosciamo evidentemente opposte alla ragione. Siccome poi non possiamo comprender la grandezza di Dio, così nè pure comprendere possiamo il modo, com' Egli esista. Ma come (dicono) possiamo credere, che tre Persone realmente distinte siano un solo Dio, e non tre Dei? La ragion che ne assegnano i SS. Padri, è questa, perchè uno è il Principio della Divinità, cioè il Padre che da niuno procede, mentre le altre due Persone procedono da esso, ma procedono in modo che non lasciano di esistere in Esso, come disse Gesù Cristo: *Pater in me est, & Ego in Patre. Jo.* 10. 38. E questa è la differenza tra le persone umane, e le Persone Divine; tra noi tre persone costituiscono tre sostanze diverse, perchè sebbene sono della stessa specie, nondimeno sono tre sostanze individue, e singolari anzi tre singolari nature, mentre ciascuna persona ha la sua natura particolare. Ma in Dio la natura, o sia la sostanza non è divisibile, ma è affatto singolare di una sola Divinità; e perciò le persone, benchè siano tre realmente distinte, perchè poi hanno la stessa natura, e la stessa sostanza Divina, costituiscono una sola Divinità, ed un solo Dio.

14. Si oppone per 3. la Regola ricevuta da' Filosofi; *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Dunque, dicono, se le Persone Divine sono la stessa cosa colla natura Divina, sono anche la stessa fra di loro, e non possono realmente distinguersi. Potressimo rispondere, come di sovra, che questo Assioma filosofico vale per le cose create, non già per le Divine. Ma vi è la risposta diretta, e chiara: l'Assioma suddetto corre in quelle cose, che convengono coll'uno terzo, e con loro stesse, ma non già dove non convengono in tutto fra di loro.

Le

le Persone Divine convengono bensì in tutto nella Divina essenza, e perciò sono lo stesso fra di loro in quanto alla sostanza; ma perchè in quanto alla personalità non totalmente convengono, per ragion dell' opposizione relativa che vi è tra di loro, giacchè il Padre comunica la sua essenza alle altre due Persone, e queste la ricevono dal Padre, perciò realmente è distinta la Persona del Padre da quella del Figliuolo, e da quella dello Spirito Santo, che riceve l'essere dal Padre, e dal Figliuolo.

15. Si oppone per 4. che la Persona Divina è infinita, dunque è unica, giacchè unico è l' infinito in ogni genere di perfezione; e da ciò si prova, che non possono esservi più Dei fuori di uno, perchè altrimenti l' uno non possederebbe tutta la perfezione dell' altro, e così non sarebbe nè infinito, nè Dio. Si risponde, che sebbene per la infinità di Dio non possono esservi più Dei; nonperò dalla infinità della Persona Divina nel nostro Dio non ne siegue, che non possano esservi più Divine Persone; perchè in Dio benchè sieno le tre Persone distinte, ciascuna nondimeno per l' unità dell' essenza contiene tutte le perfezioni delle altre. Ma il Figliuolo, dicono, non contiene la perfezione del Padre di generare, e lo Spirito Santo non ha la perfezione che hanno il Padre, ed il Figliuolo di spirare; dunque non è infinito il Figliuolo, come è il Padre, nè lo Spirito Santo ha le perfezioni che hanno il Padre, e 'l Figliuolo. Si risponde, che la perfezione di tutte le cose è quella, che compete a ciascuna secondo la sua natura; ond' è, che siccome la perfezione del Padre è di generare, così secondo la natura Divina la perfezione del Figliuolo sta nell' esser generato, e quella dello Spirito Santo nell' essere spirato. Essendo poi queste perfezioni relati-

ve,

ve, non possono esser le stesse in ciascuna Persona, altrimenti cesserebbe la distinzione delle Persone, e cesserebbe la perfezione della natura Divina, la quale esige, che le Persone siano tra esse realmente distinte, e l'Essenza a ciascuna di loro sia comune. Replicano: Ma questi quattro nomi di Essenza, di Padre, di Figliuolo, e di Spirito Santo non sono nomi sinonimi; dunque sono quattro cose distinte, e perciò in Dio non solo vi è la Trinità, ma anche la Quaternità. Ma quanto è ridicola la opposizione, tanto è chiara la risposta. Sì signore, i suddetti quattro nomi non sono già sinonimi; ma non perciò l'Essenza è diversa e distinta dalle Persone; l'Essenza Divina è una cosa assoluta, ma comune a tutte le tre Divine Persone; le tre Persone poi sono distinte fra di loro, ma non sono distinte dall'Essenza, perchè l'Essenza è in ciascuna delle tre Persone, come dichiarò il Concilio Lateranese IV. nel *Can.* 2. *In Deo Trinitas est, non quaternitas, quia quælibet trium Personarum est illa res, videlicet essentia, sive natura Divina, quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest.*

16. Oppongono per 5. i Sociniani, e dicono: Il Padre o ha generato il Figlio esistente, o non esistente; se l'ha generato esistente, invano dicesi generato; se non esistente, dunque il Figlio non è sempre stato. Pertanto concludono, che non vi sono in Dio tre Persone della stessa essenza. Si risponde, che il Padre sempre ha generato il Figliuolo, ed il Figliuolo è stato sempre esistente, perchè sempre è stato generato sin dall'eternità, e sempre sarà generato continuamente; che perciò si dice nel *Salm.* 2. *v.* 7. *Ego hodie genui te*, perchè nell'eternità non vi è successione di tempi, e tutto è a Dio presente. Nè vale a dire, che invano il Padre

ha

ha generato il Figlio, giacchè il Figlio è stato sempre esistente; perchè si risponde, che la Divina generazione è stata eterna, e come il Padre generante è eterno, così il Figliuolo in eterno è stato sempre generato, ambedue pertanto sono stati eterni; ma il Padre è stato sempre il principio nella natura Divina.

17. Si oppone per ultimo, che i primi Cristiani non credeano il Misterio della Trinità, perchè, se l'avessero creduto, i Gentili gli avrebbero opposte le tante difficoltà, che umanamente parlando appariscono in tal Misterio; almeno avrebbero impreso da ciò a provare la pluralità de' loro Dei; ma queste cose non si trovano opposte da' Gentili a' Cristiani, nè si vede che i Cristiani vi abbiano risposto nelle loro Apologie. Si risponde per 1. che in quei primi tempi i Pastori della Chiesa ben insegnavano a' Catecumeni il Simbolo degli Apostoli, ove si contiene già il Misterio della Trinità; ma non lo palesavano apertamente a' Gentili, i quali, per esser queste cose Divine superiori alla loro mente, derideano quel che non intendeano. Si risponde per 2. che molti libri de' Gentili son mancati sì per l'antichità, come per le proibizioni de' Principi Cristiani, e così anche son mancate molte Apologie. Del resto Prassea che negava la Trinità, ciò rinfacciava già a' Cattolici, dicendo che ammettendo tre Persone in Dio, approvavano la pluralità degli Dei de' Gentili. Di più ben si legge nella prima Apologia di S. Giustino, che gl' Idolatri rimproveravano a' Cristiani, che adorassero Cristo come Figlio di Dio. Di più Celso Gentile presso Origene (a) oppose già a' Cristiani, che dalla loro credenza nella Trinità ne seguiva la pluralità de' Dei; ed Origene gli rispose, che la Trinità non co-

(a) *Orig. lib. contra Celsum.*

costituisce tre Dei, ma uno Dio, mentre il Padre, il Figliuòlo, e lo Spirito Santo, benchè siano tre Persone, son nondimeno una sola e stessa Essenza. Si aggiunge, che dagli Atti de' Ss. Martiri in mille luoghi si dimostra, che i Cristiani credeano, che Gesù Cristo era vero Figlio di Dio; il che non poteano credere, senza credere insieme, che in Dio vi siano tre Persone.

CONFUTAZIONE II.

Dell'Eresia di Ario, che negava la Divinità del Verbo.

§. I.

Si prova la Divinità del Verbo colle sagre Scritture.

1. Il Dogma della Chiesa Cattolica è, che il Verbo Divino, cioè la Persona del Figliuolo di Dio è per natura Dio come il Padre, ed in tutto eguale al Padre, perfetto, ed eterno com'è il padre, e Consustanziale col Padre. Ario all' incontro bestemmiava, che il Verbo non era nè Dio, nè eterno, nè Consustanziale, nè simile al Padre; ma ch'era una mera creatura fatta in tempo, ma più eccellente delle altre, a tal segno che per suo mezzo come per un suo istromento avea Dio create tutte le altre cose. Molti seguaci poi di Ario mitigarono la di lui dottrina; altri dissero che il Verbo era simile al Padre, altri dissero ch'era creato *ab eterno*; ma niuno di essi volle mai accordargli l'essere Consustanziale col Padre. Provata nonperò che noi avremo la Proposizione Cattolica premessa, restan confutati non solo gli Ariani, insieme cogli Anomei, Eunomiani, ed Aeriani, che seguirono in tutto la dottrina di Ario, ma anche i

Ba-

...siliani, che furono Semiariani; i quali così al Concilio Antiocheno dell'anno 341. come al Concilio Ancirano del 358. chiamarono il Verbo *Omiusion Patri*, cioè Simile al Padre nella sostanza, ma non vollero ammetterlo *Omusion*, cioè della stessa sostanza col Padre. Restano ancora confutati gli Acaciani, che tra gli Ariani e Semiariani tennero la via di mezzo, asserendo che il Verbo era *Omion Patri*, cioè Simile al Padre, ma non già simile nella sostanza. Tutti costoro pertanto restano convinti col dimostrarsi, che il Verbo non solo è in tutto Simile al Padre, ma anche Consustanziale col Padre, cioè della stessa sua sostanza. Restano per conseguenza anche convinti i Simoniani, gli Cerintiani, gli Ebioniti, i Paulianisti, i Fotiniani, i quali furono i primi architetti di questa Eresia, dicendo che Cristo era puro Uomo, generato come gli altri da Maria Ss. e S. Giuseppe, e che in niun modo esistesse prima di esser nato. Ma provata la Verità Cattolica, che il Verbo è vero Dio come il Padre, tutti questi restan confutati, poichè il Verbo assunse in Cristo l'umanità in una Persona, secondo parla S. Giovanni, *Et Verbum caro factum est*; onde provandosi che il Verbo è vero Dio, resta anche provato che Cristo non fu puro Uomo, ma fu Uomo e Dio.

2. Ciò si prova da più testi della Scrittura, che qui riduciamo a tre Classi. La prima Classe contiene quei luoghi, ne' quali il Verbo è appellato Dio, non già per grazia, o predestinazione, come vogliono i Sociniani, ma vero Dio per natura, e per sostanza. Scrive S. Giovanni nel suo Vangelo: „ In principio erat Ver„ bum, & Verbum erat apud Deum, & Deus „ erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. „ Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso fa„ ctum est nihil quod factum est". Senza ap-

por-

porvi il punto dopo la parola *nihil*, come avverte il Maldonato doversi leggere (*a*). Questo luogo parve sì chiaro a favor della Divinità del Verbo a S. Ilario, che scrisse (*b*): „ Cum audio, *&* „ *Deus erat Verbum*, non dictum solum audio „ Verbum Deum, sed demonstratum esse, quod „ Deus est ... Hic res significata substantia est, „ cum dicitur, *Deus erat*. Esse autem non est „ accidens nomen, sed subsistens veritas“. Poco prima avea già il S. Dottore preoccupata l' obbiezione di coloro, i quali diceano, che anche Mosè fu chiamato Dio di Faraone (*Exod.* 8. 19.), ed i Giudici sono appellati Dei nel *Salmo* 81. *v.* 6. onde il Santo soggiunse. „ Aliud est „ Deum dari, aliud est Deum esse. In Pharao„ ne enim Deus datus est (*Moyses*), ceterum „ non ei est & Natura, & Nomen, ut Deus „ sit; vel sicut Justi Dii dicuntur, *Ego dixi:* „ *Dii estis*. Ubi enim refertur, *ego dixi*, lo„ quentis potius est sermo, quam rei nomen.... „ & ubi se nuncupationis auctor ostendit, ibi „ per sermonem auctoris est nuncupatio, non „ naturale Nomen in genere. At vero hic Ver„ bum Dei est, res existit in Verbo, Verbi res „ enunciatur in nomine: Verbi enim appellatio „ in Dei Filio de sacramento nativitatis est.“ Sicchè dice il Santo, che il nome di Dio rispetto a Faraone, ed a' Giusti descritti da Davide nel citato *Salmo* 81. era un' appellazione data loro dal Signore per riguardo della loro autorità, ma non era già nome di essi loro; all' incontro parlandosi del Verbo, dice S. Giovanni, che non solo il Verbo era appellato Dio, ma veramente era Dio, *& Deus erat Verbum*.

5. Ma oppongono per 2. i Sociniani, che il testo di San Giovanni non dee leggersi, come leg-

(a) *Maldon. Com. in Jo. cap.* 1.
(b) *S. Hilar. l.* 7. *de Trinit. n.* 10.

leggiamo noi, ma coll'interpunzione, o sia virgola dopo la parola *erat*, e mettendo il punto prima delle parole, *Hoc erat*, sicchè non dee leggersi, *& Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum.* Ma così, *& Deus erat, Verbum hoc erat in principio apud Deum.* Ma questo sconvolgimento del vero senso non ha alcuno appoggio, ed è contrario non solo a tutte le nostre Scritture approvate da' Concili, ma a tutta l'antichità, la quale sempre ha letto, *& Deus erat Verbum*, senza divisione. Oltrechè, se si ammettesse la lezione de' Sociniani il senso del testo si renderebbe insulso, quasi che S. Giovanni ci volesse accertare, che vi era Dio, dopo avere già detto, che il Verbo era presso Dio. Si aggiunge, che vi sono tanti altri testi in cui il verbo è appellato Dio; onde a' più dotti fra i Sociniani questa loro interpretazione è sembrata troppo inetta a favor della loro causa, e perciò han cercate altre vie per abbattere il testo presente, ma queste altre vie faremo vedere, che anche sono insussistenti.

4. Oppongono per 3. gli Ariani, i quali, fa maraviglia il vedere, quanti cavilli inventarono per difendere i loro errori; oppongono, dico, che qui il Verbo è chiamato Dio, ma non quel Dio sommo per natura, che suol esser nominato coll'articolo enfatico *Omicron*, che qui vi manca; ma noi osserviamo, che in questo medesimo capo I. nel verso 6. parlando S. Giovanni del sommo Dio, dice: *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Joannes;* qui certamente parlò l'Apostolo del sommo Dio, e pure l'*Omicron* vi manca, e lo stesso si osserva ne' versi 12. 13. e 18. E così parimente in molti altri luoghi della Scrittura si vede, parlandosi di Dio, tralasciato l'articolo *Omicron*, come in *S. Matteo* 14. 33. e 27. 43. in S. Paolo 1. *Cor.* 8. 4. e 6. a' *Romani* 1. 7. agli *Efesii* 4. 6. All'incon-

 tro

tro vediamo, che negli Atti degli Apostoli 7. 43. nell'*Ep.* 2. a' *Corinti* 4. 4. ed a' *Galati* 4. 8. appellandosi ivi l'Idolo col nome di Dio, vista l'*Omicron*; ed è certo che S. Luca, e S. Paolo non hanno mai pensato di canonizzare un Idolo per sommo Dio. Del resto, come riflette San Gio. Grisostomo (*a*), di cui è quasi tutta la risposta poco fa addotta, anche il Verbo è nominato Dio in qualche luogo con un articolo enfatico, siccome leggesi in S. Paolo; *Ex quibus est Cristus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Rom.* 9. 5. Riflette di più S. Tommaso, che nel luogo prima citato intanto si omette al nome di Dio l'*Omicron*, perchè ivi il nome di Dio tiene luogo, non di *soggetto*, ma di *predicato: Ratio autem* (son parole di S. Tommaso), *quare Evangelista non apposuit articulum huic nomini Deus.. est quod Deus ponitur hic* in prædicato, *& tenetur formaliter: consuetum erat autem, quod nominibus* in prædicato *positis non ponitur articulus, cum discretionem importet* (*b*).

5. Oppongono per 4. che nel testo di S. Giovanni il Verbo è appellato Dio, non già perchè fosse tale per natura, e per sostanza, ma solo per dignità, ed autorità; secondo la quale ragione dicono, che il nome di Dio si accomoda nelle Scritture anche agli Angeli, ed a' Giudici. A ciò ha risposto già di sovra al *num.* 2. S. Ilario, che altro è dare ad un oggetto il nome di Dio, altro è dire ch'è Dio. Ma si aggiunge a questa un'altra risposta: E' falso che il nome di Dio sia un nome appellativo, in modo che possa convenire assolutamente a chi non è Dio per natura; poichè sebbene alcune creature son nominate Dei, nondimeno a niuna di lo-

(a) *S. Jo. Chry. in Jo.*
(b) *S. Thom. in cap.* 1. *Jo. lect.* 1.

loro è dato il nome di Dio assolutamente, o è nominato vero Dio, o Dio altissimo, o in singolare, come si dice di Gesù Cristo in S. Giovanni: „ Et scimus, quoniam Filius Dei venit,
„ & dedit nobis sensum, ut cognoscamus *ve-*
„ *rum Deum*, & simus in vero Filio eius. *Jo.*
„ 1. *Ep.* 5. 20. " In S. Paolo: „ Expectantes
„ beatam spem, & adventum *gloriae magni Dei*
„ & Salvatoris nostri Jesu Christi. *Ad Titum*
„ 2. 13. " ed a' Romani: „ Ex quibus est Chri-
„ stus secundum carnem, qui est *super omnia*
„ *Deus* benedictus in saecula ". Rom. 1, 25. „ Ed
„ in S. Luca S. Zaccaria profetando disse al suo
„ Figliuolo Giovanni: „ Et tu puer propheta
„ *Altissimi* vocaberis, praeibis enim ante faciem
„ Domini parare vias ejus.. per viscera miseri-
„ cordiae Dei nostri, in quibus visitavit nos o-
„ riens ex alto ". *Luc.* 1. 76.

6. Dalle parole poi già prima riferite nel Capo 1. di S. Giovanni ricavasi un altro chiaro argomento della Divinità del Verbo. Dicesi ivi nelle parole seguenti: *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil quod factum est*. Chi nega la divinità del Verbo, da queste parole bisogna che dica, o che il Verbo non è stato fatto, ma è stato eterno, o che il Verbo si è fatto da se stesso. Ma il dire che il Verbo abbia fatto se stesso, ripugna evidentemente alla ragione, perchè *nemo dat, quod non habet*. Dunque bisogna confessare, che il Verbo non è stato fatto, altrimenti sarebbe falso quel che asserisce S. Giovanni, cioè che *sine ipso factum est nihil quod factum est*. Così argomenta S. Agostino (*a*), e dalle predette parole il Santo ne deduce con evidenza, che il Verbo è della stessa sostanza del Padre: „ Neque enim dicit
„ omnia, nisi quae facta sunt, idest omnem creatu-

(a) *S. August. lib. de Trin. cap.* 6.

„ turam; unde liquido apparet, ipsum factum
„ non esse, per quem facta sunt omnia. Et si
„ factum non est, creatura non est; si autem
„ creatura non est, ejusdem cum Patre substan-
„ tiæ cujus Pater, ergo facta substantia, quæ
„ Deus non est, creatura est; & quæ creatura
„ non est, Deus est. Et si non est Filius ejus-
„ dem substantiæ, cujus Pater, ergo facta sub-
„ stantia est: si facta substantia est, non omnia
„ per ipsum facta sunt; at omnia per ipsum fa-
„ cta sunt. Ut unius igitur ejusdem que cum
„ Patre substantiæ est; & ideo non tantum
„ Deus, sed & verus Deus". E' un poco pro-
lisso il passo di S. Agostino, ma è troppo con-
vincente.

7. Veniamo alla seconda Classe, che contiene quei luoghi, dove si attribuisce al Verbo la stessa natura Divina, e la stessa sostanza del Padre. Ciò per 1. lo spiegò le stesso Verbo Incarnato, allorchè disse, *Ego & Pater unum sumus*. *Jo.* 10. 30. Dicono gli Ariani, che qui non si parla dell' unità di natura, ma dell' unità di consenso, e ciò lo dice anche Calvino, benchè egli si protestava di non essere Ariano: *Abusi sunt hoc loco Veteres, ut probarent Christum esse Patri Omousion, neque enim Christus de unitate substantiæ disputat, sed de consensu quem cum Patre habet*. Ma i Ss. Padri, che meritano più credito di Calvino, e degli Ariani, l' intendono nell' unità di sostanza. Ecco come parla S. Atanasio (*a*): *Quod si duo unum sunt, necesse est illos quidem esse, unum vere secundum Divinitatem, & quatenus Filius Patri est consubstantialis .... ita ut duo quidem sint, quia Pater est, & Filius; unum, autem, quia Deus unus est*. Così l' intese anche S. Cipriano (*b*): *Dicit Dominus, Ego & Pater unum*

(a) *S. Athan. Orat. 4. contra Arian. n. 9.*
(b) *S. Cypr. de Unit Eccl.*

num sumus. Et iterum de Patre, & Filio, & Spiritu Sancto scriptum est, Et hi tres unum sunt. Così l'intese anche S. Ambrogio (*a*), e l'intesero S. Agostino, e S. Gio. Grisostomo, come vedremo da qui a poco; e così l'intesero anche i Giudei, i quali al sentire queste parole da Gesù Cristo presero le pietre per lapidarlo, come si ha nel Vangelo di S. Giovanni 10. 32. Ed allora disse il Signore: *Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidatis?* Ed i Giudei risposero: *De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, & quia tu, homo cum sis facis te ipsum Deum.* Scrive S. Agost. (*b*): *Ecce Judæi intellexerunt, quod non intelligunt Ariani. Ideo enim irati sunt, quoniam senserunt non posse dici.* Ego & Pater unum sumus, *nisi ubi æqualitas est Patris, & Filii.* Soggiunge qui S. Giovan Grisostomo, che se i Giudei avessero errato nel credere, che il Salvatore con quelle parole avesse voluto farsi eguale al Padre nella potenza, tosto per quietargli avrebbelo spiegato; ma non fece così: *Non tamen* (son le parole del Santo) *hanc Jesus abstulit suspicionem, quæ si falsa fuisset, corrigenda fuisset, & dicendum: Cur hoc facitis? non parem meam dico & Patris potestatem* (*c*). Anzi per contrario confermò loro il sospetto riprendendoli, come siegue a dire il Grisostomo: *Sed nunc totum contrarium, eam confirmat, & maxime cum exasperaretur, neque se accusat ac si male dixisset, sed illos reprehendit.* Ed ecco qual fu la riprensione, colla quale bastantemente spiegò ch' egli era eguale al Padre: *Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi: si autem facio, & si mihi non vultis credere, operibus cre-*

(a) *S. Ambros. l. 3. de Spirit. S.*
(b) *S. Aug. Tract. 48. in Jo.*
(c) *S. Chrisost. Hom. 60. in Jo.*

credite, ut cognoscatis & credatis, quia Pat[r] in me est, & ego in Patre. Jo. 10. 37. & 3[8]
Del resto nel Concilio di Caifas (come di so[pra] si è accennato) dichiarò espressamente Cr[i]sto, ch' egli era vero Figlio di Dio, second[o] scrive S. Marco (14. 61. & 62.): *Rursum sum[mus] Sacerdos interrogabat eum, & dixit ei Tu es Christus Filius Dei benedicti? Jesus au[tem] dixit illi: Ego sum.* Posto ciò, chi m[ai] ardirà di dire, che Gesù Cristo non sia Figli[o] di Dio, quando egli stesso l'ha espressament[e] affermato.

8. Ma dicono gli Ariani, che quando il Sal[vatore] pregò il Padre per tutt'i suoi Discepo[li], disse: *Et ego claritatem, quam dedisti mi[hi], dedi eis, ut sint unum, sicut & nos unum sumus. Jo.* 17. 22. Ecco, dicono, che qui si par[la] certamente di unità di volontà, e non già d[i] sostanza. Ma si risponde, che altro è dire *Ego & Pater unum sumus*; altro è dire, *u[t] sint unum, sicut & nos unum sumus.* Sicco[me] altro è dire, *Pater vester cælestis perfe[ctus] est*; altro è dire: *Estote ergo vos perfe[cti], sicut & Pater vester cælestis perfectus est Matth.* 5. 48. La particola *Sicut* dinota somi[glianza], o sia imitazione, come già spiega S. Atanasio le citate parole: *Ut sint unum, sicut nos unum sumus; particulam. Sicut, imitationem declarare, non eundem modum conjunctionis* (a). Onde siccome ci esorta il Signore ad imitare la perfezione divina, per quanto possiamio, così pregava che i Discepoli giungessero ad unirsi con Dio per quanto n'erano capaci, il che certamente non può intendersi che dell'unione di volontà. Ma quando disse Gesù Cristo, *Ego & Pater unum sumus*, non parlava d'imitazione, ma di unità di sostanza, afferman-

(a) *S. Athan. Orat.* 4. *adv. Arian.*

[illeg]ando con proposizione assoluta di essere una [st]essa cosa col Padre, *unum sumus*.

9. Ciò si conferma poi da due altri testi mol[t]o chiari. Dice il medesimo Signore: *Omnia quecunque habet Pater, mea sunt*. Jo. 16.15. E nel Capo seguente 17. v. 10. disse: *Et mea omnia tua sunt, & tua mea sunt*. Le quali parole dette senz' alcuna limitazione dimostrano ad evidenza la Consustanzialità, che Cristo ha col Padre, poichè, asserendo ch' egli ha ogni cosa che ha il Padre, chi oserà di dire, che il Padre ha qual che cosa di più, che il Figlio non ha? E sarebbe negare al Figlio ogni cosa, se a lui si negasse la stessa sostanza del Padre, perchè in tal caso sarebbe egli infinitamente minore del Padre; ma Gesù disse, che ha tutto ciò che ha il Padre senza eccezione, e per conseguenza egli in tutto è eguale al Padre. *Nihil* (scrive S. Agostino) *Patre minus habet ille, qui dicit:* Omnia quæ habet Pater, mea sunt; *æqualis est igitur* (a).

10. Lo stesso confermò S. Paolo, quando scrisse di Cristo: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens*. *Phil*. 2. 6. Dice dunque l'Apostolo, che Gesù Cristo si abbassò a prendere carne umana; *semetipsum exinanivit formam servi accipiens*; ciò non può intendersi altrimenti, che dalle due nature in cui fu Cristo; poichè si esinanì ad assumer la natura di servo, essendo già nelle natura Divina, com' è chiaro dalle parole antecedenti, *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo*. Se Cristo ha stimato non esser usurpazione l' aversi dichiarato eguale a Dio, non puo negarsi esser' egli del-

(a) *S. August. l. 1. contra Maximum cap. 24.*

della stessa sostanza di Dio; altrimenti sarebbe stata rapina il dire, ch' egli era eguale a Dio. E così dice S. Agostino intendersi quel, che disse Gesù Cristo in altro luogo (*Jo.* 14. 28.) *Pater major me est*, cioè ch' egli era minore del Padre secondo la forma presa di servo col farsi uomo, ma che secondo la forma presa di Dio che avea per natura, e non avea perduta col farsi uomo, non era già minor del Padre, ma eguale: ecco le parole del Santo: *In forma Dei æqualem esse Deo, non ei rapina fuerat, sed natura... Propterea vero Patrem dicit esse majorem, quia seipsum exinanivit formam servi accipiens, non amittens Dei* (*a*).

11. Lo stesso confermasi da quel che disse il medesimo nostro Salvatore: *Quæcunque enim ille fecerit, hæc & Filius similiter facit*. *Jo.* 5. 19. Da ciò S. Ilario conclude, essere il Figlio di Dio vero Dio come il Padre: *Filius est; quia abs se nihil potest: Deus est, quia quæcunque Pater facit, & ipse eadem facit: unum sunt, quia eadem facit, non alia* (*b*). Non può aver la stessa operazione indivisa col Padre, chi non è consustanziale col Padre, mentre in Dio non vi è distinzione, fra operazione, e sostanza.

12. Nella terza classe si pongono quei luoghi della Scrittura, in cui si attribuiscono al Verbo gli attributi, che non possono competere, se non a chi è Dio per natura, ed ha la stessa sostanza col Padre. Per. 1. si attribuisce al Verbo l' eternità dalle prime parole di S. Giovanni: *In principio erat verbum*. *Cap.* 1. *v.* 1. Il termine *Erat* dinota, che il Verbo sempre è stato; e perciò, come riflette S. Ambrogio (*c*), S. Giovanni lo replica ivi quattro volte: *Ecce quater erat, ubi impius invenit, quod non erat?* Oltre

(a) *S. Aug. Ep.* 66.
(b) *S. Hilar. l.* 7. *de Trin. n.* 21.
(c) *S. Ambros. l.* 1. *de Fide ad Gratian. cap.* 5.

:: poi la parola *erat*, la voce *in principio* con-
:ma questa verità, che il Verbo era eterno.
In principio erat Verbum, viene a dire: prima
: tutte le cose esisteva il Verbo. Ed in vigor
i questo testo appunto il Concillio di Nicea I.
ondannò la propozione degli Ariani, che dicea-
o: *Fuit aliquando tempus, quando Filius Dei
non erat*.

13. Dicono per 1. gli Ariani, che S. Agosti-
no (a) interpretò questa voce: *In principio* per
lo stesso Padre; secondo la quale interpretazione
dicono, che il Verbo poteva esistere in Dio pri-
ma di tutte le cose, ma senza essere eterno. Ma
a ciò rispondiamo, che quantunque *In principio*
si volesse intendere, in *Patre*, sempre che si am-
mette che il Verbo era prima di tutte le cose,
ne siegue che il Verbo è stato eterno., e non è
stato mai fatto; poichè essendo state fatte da
esso tutte le cose, *Omnia per ipsum facta sunt*,
se il Verbo non fosse stato eterno, ma creato
nel tempo, avrebbe dovuto il Verbo egli creare
se stesso; il che è impossibile secondo la massi-
ma comune e certa, già detta di sovra, che *Ne-
mo dat quod non habet*.

14. Dicono per 2. che la voce *In principio* s'
intende secondo sta nel *Capo* 1. della Genesi:
In principio creavit Deus Cælum, & terram;
sicchè s' intende parimente della creazione del
Verbo. Ma rispondiamo, che Mosè disse: *In
principio creavit Deus;* ma S. Giovanni non
disse, che il Verbo *in principio* fu creato, ma
che *erat*, e che per esso sono state fatte tutte
le cose.

15. Dicono per 3. che col nome di Verbo
non s' intende una persona distinta dal Padre,
ma la sapienza del Padre interna, da Lui distin-
ta, per cui tutte le cose furon fate. Ma nè pu-
re

(a) S. Aug. l. 6. de Trinit. c. 5.

re ciò può dirsi, perchè S. Giovanni in questo Verbo, del quale dice, *Omnia per ipsum facta sunt*, soggiunge in fine dello stesso Capo: *Et verbum caro factum est, & habitavit in nobis*; le quali parole non possono intendersi della Sapienza interna del Padre, ma certamente s' intendono di quel Verbo, per cui dicesi essere state fatte tutte le cose, e che poi si è fatto carne, essendo Figlio di Dio, come ivi stesso dichiarasi: *Et vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre*. E ciò vien confermato dell' Apostolo, dove scrisse che per mezzo del *Figlio* (il quale da S. Giovanni è chiamato *verbo*) è stato fatto il mondo: *Diebus istis locutus est nobis in Filio, per quem fecit & secula. Heb.* 1. 2. Oltrechè si prova l' eternità del Verbo colle parole dell' Apocalisse (1. 8.): *Ego sum alpha & omega, principium & finis: qui est, qui erat, & qui venturus est*. Di più col testo di S. Paolo agli Ebrei (13. 8.): *Christus heri, & hodie, ipse est in secula*.

16. Ario sempre negò, che il Verbo era stato eterno, ma alcuni suoi ultimi discepoli convinti dalle Scritture vennero a concedere, che il Verbo era stato eterno, ma era stata una creatura eterna, non già Persona Divina. A questo nuovo errore inventato dagli Ariani ho ritrovato, che più Teologi rispondono, essere impossibile che una creatura sia stata eterna. Dicono che una creatura, per potersi dire creata, bisogna che sia stata prodotta *ex nihilo*, sicchè dal non essere sia passata all' essere; onde bisogna supponere, che vi sia stato un tempo, in cui quella creatura non era. Ma questa risposta non convince, ne abbatte l' errore, perchè S. Tommaso probabilissimamente insegna (*a*), che per dirsi una cosa creata non è necessario, che si

(a) *S. Th. Quaest. disp.* 4. 3. *de Potentia art.* 14. *ad* 7.

i dia un tempo in cui ella non è stata, sicchè
ia preceduto all' essere il non essere, ma dice
esser sufficente, che quella creatura, era niente
per sua natura, o sia per se stessa, e che da
Dio abbia avuto l' essere. Scrive il S. Dottore,
che per dirsi una cosa fatta dal niente, *requiri-
tur* (sono le sue parole) *ut non esse præcedat
esse rei, non duratione, sed natura: quia vide-
licet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset, es-
se vero solum ab alio habet*. Posto dunque che
per dirsi una cosa creata non si ricerca, che sia
preceduto un tempo in cui ella non era, ben po-
teva Iddio, il quale è eterno, darle ab eterno
quell' essere che la creatura per sua natura non
avea. La risposta pertanto congruente, e con-
vincente parmi che sia questa, cioè che il Ver-
bo, essendo eterno (come si è provato), non
può mai dirsi essere stata creatura, mentre è di
Fede, come insegnano tutt' i Ss. Padri con S.
Tommaso (*a*), che di fatto non vi è stata mai
alcuna creatura eterna, poichè tutte le creature
sono state fatte in tempo, ed in quel principio
descritto da Mosè in cui fu creato il mondo:
In principio creavit Deus cælum & terram. La
creazione del Cielo e della terra, secondo la dot-
trina di tutt' i Padri, e Teologi, comprende la
creazione di tutte le cose, così materiali, come
spirituali. Il Verbo all' incontro è stato esistente
prima di esservi alcuna creatura, come sta scrit-
to ne' Proverbi, dove parla la Sapienza (cioè
il Verbo) e dice: *Dominus possedit me ab initio
viarum suarum, antequam quidquam faceret a
principio*. *Prov.* 8. 22. Sicchè il Verbo non è
cosa creata, mentr' Egli è stato prima che Dio
facesse alcuna cosa.

17. Nè da ciò potranno mai i moderni Mate-
rialisti inferire, che la materia abbia potuto es-
ser

(a) *S. Thom.* 1. *part. qu.* 46. *art.* 2. & 3.

ser eterna da se; perchè intanto noi diciamo, che una creatura ha potuto essere ab eterno, in quanto Dio ab eterno ha potuto darle quell' essere che non avea (il che per altro non è mai stato); ma la materia, come abbiamo dimostrato nel libro della *Verità della Fede*, non poteva esistere da se stessa, senza che Dio le avesse dato l'essere, poichè non poteva ella dare a se quell'essere che non avea, per l'assioma più volte replicato, che *nemo dat, quod non habet*. Dalle parole poi di S. Giovanni, che parlando del Verbo dice, *Omnia per ipsum facta sunt*, non solo s'intende la sua Eternità, ma ancora la Potenza di creare, la quale non può competere che solamente a Dio; mentre per creare vi bisogna una virtù ed una potenza infinita, che (come dicono tutt'i Teologi) Iddio non può comunicare ad una creatura. Ma ritornando al punto dell'eternità del Verbo diciamo che se il Padre ha dovuto per necessità di natura ab eterno generare il Figliuolo, essendo stato eterno il Padre, eterno ancora è stato sempre il Figliuolo, serbata sempre la ragion di Origine al Padre, e la ragion di Originato al Figliuolo. E così si confuta la falsa opinione de' Materialisti moderni, che secondo i loro Sistema costituiscono la materia eterna da se.

18. Posto poi che dal Verbo sono state fatte tutte le cose, ne risulta per conseguenza necessaria, che il Verbo non è stato fatto; altrimenti vi sarebbe una cosa fatta, ma non fatta dal Verbo; il quale è opposto al detto di S. Giovanni, *Omnia per ipsum facta sunt*. E questo fu il grande argomento di S. Agostino (a) contra gli Ariani, i quali diceano che il Verbo è stato fatto. „ Quomodo (gli stringe il „ San-

(a) S. August. Tract. in Jo.

ı per seipsum fieri potuit, per quem fa-
sunt omnia „.
Dicono gli Ariani, non avendo altro che
lere a questo argomento, che troppo gli
ce, dicono che S. Giovanni non dice,
ı *ab ipso*, ma *omnia per ipsum facta sunt*;
iò n' inferiscono, che il Verbo non è sta-
sa principale della creazione del Mondo,
lamente un istromento di cui nel creat
le cose il Padre si è servito; e quindi con-
ıo, che il Verbo non è Dio. Ma si ri-
:, che la creazione del Mondo descritta
vide: *Initio tu Domine terram fundasti*,
ra manuum tuarum sunt cœli, (*Psalm.*
ı6.) da S. Paolo nella Lettera agli Ebrei
o ı. nel *verso* ıo. viene attribuita al Fi-
o di Dio, secondo apparisce in tutto il
o *capo* ı. e specialmente nel *verso* 8. *Ad*
n autem (dicit) *Thronus tuus Deus* &c.
verso ı3. dicesi: *Ad quem autem Ange-*
dixit aliquando: *Sede a dextris meis*?
è S. Paolo dichiara, che quel Figlio di
il quale da S. Giovanni è chiamato Ver-

per Deum. *Gen.* 4. *Per me reges regnant*. *Prov.* 8. *Paulus vocatus Apostolus Jesu Christi per voluntatem Dei*. 1. *Cor.* 1.

20. Di più si dimostra la Divinità del Verbo col testo di S. Giovanni nel suo Vangelo (5. 22.) dove si dice, che il Padre vuol che si renda al Figlio da tutti l'onore, che si dà ad Esso stesso: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem*. Di più si prova la Divinità del Verbo, e dello Spirito Santo dal precetto dato agli Apostoli: *Euntes ergo docete omnes Gentes baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti*. *Matth.* 28. 19. Di quest'autorità ben si avvalsero i Ss. Padri S. Atanasio, S. Ilario, S. Fulgenzio ec. per convincere gli Ariani; poichè ordinandosi il Battesimo in nome di tutte e tre le Divine Persone, si fa chiaro che le medesime hanno eguale autorità, e virtù, e che sono Dio; altrimenti, se il Figlio, e lo Spirito Santo fossero creature, i Cristiani riceverebbero Battesimo in nome del Padre ch'è Dio, e di due creature, il che severamente si vietò di credere da S. Paolo a' Corinti: *Ne quis dicat, quod in nomine meo baptizati estis*. *Cor.* 1. 15.

21. Soggiungo finalmente due altri argomenti molto validi a provare la Divinità del Verbo. Il primo si prende dalla potestà del Verbo, per quel fatto che narra S. Luca al *Cap.* 5. *vers.* 20. quando Gesù Cristo nel sanare il Paralitico gli perdonò ancora i peccati, dicendogli: *Homo remittuntur tibi peccata tua*. Il perdonare i peccati non può esser facoltà se non di Dio, come compresero gli stessi Farisei, che in udir quelle parole, le stimarono una bestemmia, e sclamarono: *Quis est hic, qui loquitur blasphemias? quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus? Luc.* 5. 21.

22.

2. Il secondo argomento è la dichiarazione, che fece di Se stesso il medesimo nostro Salvatore di esser Figliuolo di Dio. Ciò lo dichiarò più volte, ma specialmente quando avendo interrogati i Discepoli, chi mai stimassero ch'Egli fosse, ed avendo risposto S. Pietro: *Tu es Christus Filius Dei vivi*, il Signore gli rispose, che questa era una rivelazione fattagli da Dio: *Beatus es Simon Bar-jona, quia caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est*. *Matt.* 16. 15. *ad* 17. Di più lo dichiarò come si dice di sopra, quando Caifas lo interrogò: *Tu es Christus Filius Dei benedicti?* Ed egli rispose, come scrive S. Marco (14. 61. & 62.): *Jesus autem dixit illi: Ego sum*. Ora ecco l'argomento: Gli Ariani dicono, che Cristo non è vero Figliuolo di Dio, ma non dicono, ch'egli è stato un empio, anzi lo predicano per un Uomo più eccellente degli altri, per essere stato più ricco di virtù, e di doni Divini. Or se questo Uomo si fosse appellato Figlio di Dio, quando era una semplice creatura, o pure avesse permesso che altri lo stimassero per Figlio di Dio, e che altri tanto si scandalizzasero nel sentire che si chiamava Figlio di Dio, se Egli non era tale, almeno dovea dichiarar la verità; altrimenti sarebbe stato un empio. Ma no, Egli niente aggiunse, non ostante che i Giudei restassero nell' idea della sua bestemmia, e permise di esser condannato e crocifisso per tal causa, mentre questa fu l'accusa più grande ch'esposero contra di Lui a Pilato, dicendo: *Secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit*. *Jo.* 19. 7. Ma finalmente replichiamo, dopo che Gesù Cristo espressamente dichiarò di esser Figlio di Dio, *Ego sum*, come notammo di sovra in S. Marco 14. 62. con tutto che tal dichiarazione gli dovesse costar

star la vita, chi ardirà di dire che Cristo non è Figlio di Dio?

§. II.

Si prova la Divinità del Verbo colle autorità de' Ss. Padri, e de' Concilii.

23. L'opposizione più continua che faceano gli Ariani contra il Concilio Niceno, era per la parola *Consustanziale* attribuita al Verbo, dicendo che questo termine non era stato usato dagli antichi Padri della Chiesa; ma S. Atanasio, S. Gregorio Nisseno, S. Ilario, e S. Agostino attestano, che i Padri di Nicea aveano presa questa voce dalla Tradizione costante de' primi Dottori della Chiesa. Del resto avvertano gli Eruditi, che molte Opere di essi Padri citate già da S. Atanasio, da S. Basilio, ed anche da Eusebio per l'antichità del tempo si son perdute. Dee avvertirsi inoltre, che i Padri antichi, prima che sorgessero l'Eresie, non hanno scritto con quella cautela, con cui han parlato poi i Padri posteriori, nel tempo in cui si sono rassodate le verità della Fede. I dubbii mossi da' Nemici, dice S. Agostino, che han data occasione di meglio indagare, e stabilire i Dogmi, che si han da credere, *Ab adversario mota quæstio discendi existit occasio* (*a*). I Sociniani non dubitano, che i Padri posteriori al Concilio Niceno siano stati tutti della stessa sentenza del Concilio, in accordare al Verbo la Consustanzialità col Padre; ma dicono, che gli altri antecedenti al Concilio ne sono stati alieni. Onde per ismentire i Sociniani addurremo qui le sole autorità de' Padri precedenti al Concilio, i quali

(a) *S. August. lib. 16. de Civ. c. 2.*

natus ex Deo, & Virgine, sed non eo-
modo. *E più sotto*: Verus natus Deus
am e Virgine, vere in utero genitus est
i omnes homines in utero portat. *Nel-*
ettera agli Efesi: Unus est medicus car-
, & spiritualis, factus, & non factus, in
ne Deus, in morte vera vita, & ex Ma.
& ex Deo. *E nella Lettera a' Magne-*
: Jesus Christus, qui ante secula apud
m erat, in fine apparuit. *Ed appresso*:
: est Deus; qui seipsum manifestum red-
per Jesum Christum Filium suum, qui
osius Verbum sempiternum ".
Di S. Policarpo Vescovo di Smirna, e
o di S. Giovanni, che fu nell' anno 167.
ettera celebre che la Chiesa di Smirna
del Martirio del suo Vescovo alle Chie-
Ponto, rapportata da Eusebio (*a*), si
le parole che proferì S. Policarpo stan-
ssimo alla sua morte: „ Quamobrem
mnibus Te laudo, Te benedico, Te glo-
per sempiternum Pontificem Jesum Chri-
dilectum Filium tuum, per quem tibi
cum Ipso in Spiritu Sancto gloria nunc

se non avesse tenuto, che il Figlio era Dio eguale al Padre. Di più nella Lettera a' Filippesi S. Policarpo ascrive egualmente al Figlio che al Padre il donare la grazia, e la salute: „ Deus „ autem Pater.. & Jesus Christus sanctificet „ vos in fide & veritate.. & det vobis sortem „ & partem inter Sanctos suos".

26. S. Giustino Filosofo e Martire, morto verso l'anno 161. nelle sue Apologie parla chiaramente della Divinità di Gesù Cristo. Nella prima Apologia dice: „ Christus Filius Dei Patris, qui solus proprie Filius dicitur, ejusque „ Verbum, quod simul cum Illo ante creaturas „ & existit, & gignitur". Si noti che il Santo chiama Cristo propriamente Figlio, e Verbo esistente col Padre prima delle creature, e da Lui generato; il Verbo dunque è proprio Figlio di Dio, che esiste col Padre prima delle creature, dunque non è creatura. Nell' Apologia seconda dice: „ Cum Verbum primogenitus Dei „ sit, Deus etiam est". Nel Dialogo con Trifone dimostra, che Cristo nell' antico Testamento è chiamato Dominus virtutum, Deus Israelis, e poi conchiude contra i Giudei: „ Si „ dicta Prophetarum intellexissetis, non inficiati „ essetis Ipsum esse Deum, singularis & ingeniti Dei Filium „. Lascio altri luoghi conformi, che dicono lo stesso, e passo a rispondere ad alcune obbiezioni de' Sociniani. Dicono che S. Giustino nel Dialogo con Trifone, e nell' Apologia asserisce, che il Padre è causa del Verbo, ed è anteriore al Verbo. Si risponde: Il Padre si dice causa del Figlio, non già come Creatore, ma come Generante; e si dice il Padre esser prima del Figlio, non già di tempo, ma di origine, e perciò alcuni Padri han chiamato il Padre causa del Figlio, come principio del Figlio. Oppongono di più, che S. Giustino chiama il Figlio ministro di Dio, *Administer*

nistrum esse Deo. Si risponde: E' ministro in Uomo, cioè secondo la natura umana. Oppongono altri cavilli, che possono leggersi colle risposte presso Giovenino (a), ma basta a per rispondere a tutti quelle poche parole di sopra riferite di sopra: *Cum Verbum Deus ...um est.*

17. S. Ireneo discepolo di S. Policarpo, e Vescovo di Lione morto nel principio del Secolo II scrive (a), che il Figlio è vero Dio come il Padre, dicendo: *Neque igitur Dominus (Pater) neque Spiritus Sanctus eum absolute Deum nominassent, nisi esset vere Deus.* In altro luogo (b) dice: *Mensura est Pater, & infinitus; & hunc tamen capit, & metitur Filius, & hunc quoque infinitum esse necesse est.* Oppongono che S. Ireneo ha detto, che il solo Padre sa il giorno del Giudizio, e che il Padre è maggiore del Figlio; ma a queste obbiezioni già si è risposto di sopra vedi al n. 10. Ed in altro luogo (c): *Ipse igitur Christus cum Patre vivorum est Deus.*

28. Atenagora Ateniese Filosofo Cristiano nella sua Apologia per gli Cristiani scrisse agl' Imperatori Antonino e Commodo, che la ragione, per cui si dice che per lo Figlio *omnia facta sunt*, è questa: *Cum sit unum Pater & Filius, & sit in Patre Filius, & Pater in Filio, unitate & virtute spiritus, Mens & Verbum Dei Filius, est.* In queste parole, *Cum sit unum Pater & Filius*, spiega l' unità di natura del Figlio col Padre, e nelle altre. *Et sit in Patre Filius, & Pater in Filio*, dichiara la proprietà della Trinità, che i Teologi chiamano *Circuminsessionem*, per la quale una Persona sta nell' altra. Appresso di-

(a) *Juvenin. Theol. to. 3. c. 1. §. 1.*
(a) *S. Iren. l. 3. adv. Heres. c. 6.*
(b) *Idem. l. 4. c. 8.* (c) *Idem l. 3. c. 11.*

dice: *Deum asserimus, & Filium ipsius Verbum, & Spiritum Sanctum virtute unitos.*

29. Teofilo Vescovo di Antiochia sotto Marco Aurelio Imperatore (a) scrive ,, : Sciendum est, quod Christus Dominus noster ita verus ,, homo, & verus Deus est, de Patre Deo Deus, ,, de Matre homine homo. " Clemente Alessandrino (b) scrive: ,, Nunc autem apparuit hominibus hic ipse Verbum, qui solus est ambo, ,, Deus & homo.. Verbum Divinum, qui re- ,, vera est Deus manifestissimus ". Ed in altro luogo (c) dice: ,, Nihil ergo odio habet Deus; ,, sed neque Verbum, utrumque enim unum est, nempe Deus; dixit enim ": *In principio erat Verbum, & Verbum erat in Deo, & Deus erat Verbum.* Origene scrisse (d) contra Celso, il quale gli opponea, che i Cristiani teneano Gesù Cristo per Dio, quantunque fosse morto: *Sciant isti Criminatores, hunc Jesum, quem jam olim Deum, Deique Filium esse credimus.* Ed in altro luogo (e) dice, che avendo patito Cristo come Uomo, non ha patito il Verbo ch'era Dio: *Responderi potest, distinguendo Divini Verbi naturam, quae Deus est, & Jesu animam.* Lascio di riferire le parole ivi seguenti, sopra cui i Teologi mettono in questione la Fede di Origene, come si può vedere presso Natale Alessandro (f); ma dalle parole riferite è certo, che Origene confessava che Gesù era Dio, e Figlio di Dio.

30. Dionisio Alessandrino fu dopo la metà del III. Secolo (g) accusato di aver negato, essere il

(a) *Theophilus lib. 5. Allegor. in Evang.*
(b) *Clem. Alex. in Admon. ad Graecos.*
(c) *Idem. l. 1. Paedagog. c. 8.*
(d) *Orig. l. 3. contra Cels.*
(e) *Idem lib. 4. contra Cels.*
(f) *Nat. Al. Sec. III. Diss. 16. art. 2.*
(g) *Dionys. Alex. apud. S. Athan. to. 1. pag. 561.*

Verbo Consustanziale al Padre; ma egli scrisse: „ Ostendi crimen, quod deferunt contra me, „ falsum esse quasi qui non dixerim Christum „ esse Deo Consubstantialem ". S. Gregorio Taumaturgo, che fu uditore di Origene, Vescovo di Ponto, e che intervenne al Sinodo di Antiochia contra Paolo Samosatese, scrisse nella sua Confessione di Fede così (a): „ Unus „ Deus, Pater Verbi viventis.. perfectus perfecti Genitor, Pater Filii unigeniti, Unus Do„ minus, solus ex solo, Deus ex Deo... Unus„ que Spiritus-Sanctus ex Deo existentiam ha„ bens ". S. Metodio Vescovo di Tiro, come attesta S. Girolamo (b), e Martire sotto Diocleziano, egli nel libro *De Martyribus* presso Teodoreto (c) scrisse parlando del Verbo: „ Do„ minum & Filium Dei, qui non-rapinam ar„ bitratus est esse æqualem Deo ".

31. Veniamo ai Padri Occidentali Latini. S. Cipriano Vescovo di Cartagine (d) prova la Divinità del Verbo cogli stessi testi da noi rapportati scrivendo: *Dicit Dominus: Ego & Pater unum sumus. Et iterum de Patre & Filio & Spiritu-Sancto scriptum est: Et hi tres unum sunt*. In altro luogo (e) scrisse: *Deus cum homine miscetur, hic Deus noster, hic Christus est*. Lascio le autorità di S. Dionisio Romano, di S. Atanasio, di Arnobio, di Lattanzio, di Minuzio Felice, di Zenone, e di altri antichi Scrittori, che difendono con fortezza la Divinità del Verbo. Solamente voglio aggiungere qualche passo di Tertulliano, della cui autorità si abusano i Sociniani. In un luogo (f) parlan-

(a) *S. Greg. Thaumat. part. 1. Oper. apud Greg. Nyssen. in Vita Greg. Thaumat.*
(b) *S. Hier. de Script. Eccl. c. 54.*
(c) *Teodoret. Dial. 1. p. 37.*
(d) *S. Cypr. de lib. Unit. Eccl.*
(e) *Idem lib. de Idol. vanit.* (f) *Tert. Apol. c. 21.*

lando del Verbo dice: „ Hunc ex Deo prola-
„ tum didicimus, & prolatione generatur, &
„ idcirco Filium Dei, & Deum dictum ex u-
„ nitate substantiæ. . Ita de Spiritu Spiritus,
„ & de Deo Deus, ut lumen de lumine ". Ed
in altro luogo (*a*): „ Ego & Pater unum sumus
„ ad substantiæ unitatem, non ad numeri sin-
„ gularitatem. " In questi luoghi è chiaro, che
Tertulliano tenea, che il Verbo era Dio come
il Padre, e consustanziale col Padre. Gli Av-
versari poi rapportano certi passi oscuri del me-
desimo, il quale nell' Opere sue è oscurissimo;
ma a tutt' i loro cavilli vi sono le risposte
presso gli Autori (*b*), ove possono osservarsi.

32. Del resto è certo, che per l' autorità de'
Padri de' primi tre Secoli è stata sempre ferma
nella Chiesa la Fede della Divinità, e Consu-
stanzialità del Verbo col Padre, come confessa
lo stesso Socino (*c*). E da questa Tradizione
ammaestrati i 318. Padri del Concilio Generale
Niceno celebrato nell' anno 325. fecero la se-
guente definizione di Fede: „ Credimus in unum
„ Dominum Jesum Christum Filium Dei ex
„ Patre natum Unigenitum, idest ex substan-
„ tia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine,
„ Deum verum ex Deo vero, consubstantialem
„ Patri, per quem omnia facta sunt, " La stes-
sa professione di Fede è stata poi sempre con-
servata nei seguenti Concili Generali, ed in tut-
ta la Chiesa.

(a) *Idem lib. contra Praxeam c.25.*

(b) *Vide Juvenin. to.3. qu.2. c.1. a.2. §.2. Tournely to.2. qu.4. art.3. Sect.2. Antoin. Theol. tract. de Trin. c.1. art.3.*

(c) *Socinus Epist. ad Radoc. in to.1. suor. Oper.*

§.

§. III.

Si risponde alle Obbiezioni.

33. Prima di tutto giova qui avvertire quel [illegible] di S. Ambrogio (a) circa l' intelligenza de' luoghi della Scrittura, che si adducono per impugnare la Divinità del Verbo; poichè gli Eretici confondono le cose, storcendo quelle che appartengono a Gesù come uomo, a Gesù come Dio: *Pia mens, quæ leguntur secundum carnem, Divinitatemque distinguet; sacrilega confundit, & ad Divinitatis detorquet injuriam, quidquid secundum humilitatem carnis est dictum.* Così appunto fanno gli Ariani nell' impugnare la Divinità del Verbo: per lo più si avvagliono di quei luoghi, ove Gesù Cristo si dice minore ed inferiore al Padre. Per isciogliere dunque la maggior parte de' loro argomenti, bisogna sempre aver per le mani la risposta, che Gesù come uomo è minore del Padre, ma come Dio per lo Verbo, a cui sta unita la sua Umanità, è uguale al Padre. Onde parlandosi di Gesù Cristo come uomo, ben si dice, ch' è stato creato, è stato fatto, che ubbidisce al Padre, è soggetto al Padre, e cose simili.

34. Cominciamo dunque a sentire le molte importune opposizioni de' Contrari. Oppongono per 1. quel passo trito di S. Giovanni (14. 28.) *Pater major me est.* Ma prima di opponer questo testo dovean riflettere, che Gesù Cristo innanzi delle riferite parole avea detto: *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem; quia Pater major me est.* Dunque Gesù Cristo intanto chiamò il Padre maggiore di sè, in quanto Egli come uomo andava al Padre nel Cielo. Del resto il medesimo Salvatore, parlando

(a) *S. Ambros. l. 5. de Fide cap. 8. n. 115.*

do poi di sè, secondo la natura Divina, disse: *Ego & Pater unum sumus*. Al quale testo fan compagnia poi tutti gli altri testi rapportati al §. I. dove si esprime la Divinità del Verbo, e di Cristo. Oppongono per 2. le parole di Cristo: *Descendi de cælo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me. Jo.* 6. 38. Con quelle altre di S. Paolo: *Cum autem subjecta fuerit illi omnia, tunc & ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia. 1. Cor.* 15. 28. Il figlio dunque ubbidisce, ed è soggetto al Padre, sicchè non è Dio. In quanto al primo testo si risponde, che ivi Gesù Cristo spiegò le due volontà secondo le due nature che avea, cioè la volontà umana con cui doveva ubbidire al Padre, e la Divina che avea comune con quella del Padre. In quanto al secondo testo, dice S. Paolo che il Figlio come uomo sarà sempre soggetto al Padre, e ciò non può negarsi; ma ciò che osta? Oppongono per 3. quelle parole degli *Atti* (3. 13.): *Deus Abraham, & Deus Isaac & Deus Jacob, Deus Patrum nostrorum, glorificavit Filium suum Jesum, quem vos tradidistis* &c. Ecco (dicono) come si oppone il Figlio al Padre chiamato Dio. Si risponde, che si oppone come uomo, ma non come Dio. Le parole poi *glorificavit Filium suum*, s' intendono di Cristo secondo la natura umana. Oltre della risposta che dà S. Ambrogio, dicendo: *Quod si unius Dei nomine Pater intelligatur, quia ab Ipso est omnis auctoritas.*

35. Simili alle predette sono le obbiezioni seguenti. Si oppone per 4. il testo de' Proverbi (8. 22.): *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio*. Così si legge nella Volgata, e questa lezione concorda col testo Abraico, ma i settanta lo traslatano: *Dominus creavit me initium viarum suarum*. Dunque la Divina Sapienza, di cui

qui

si parla (dicono gli Ariani) è stata creata. Lo stesso dicono per l' Ecclesiastico (24. 14.): *Ab initio, & ante secula creata sum.* Si risponde circa il 1. che la vera lezione è quella della Volgata, ed a questa sola secondo il Concilio di Trento dobbiamo ubbidire; ma benchè si volesse attendere la Greca, niente ella osta, perchè la parola *creavit* (usurpata qui ne' Proverbi e nell' Ecclesiastico) come scrivono S. Girolamo, e S. Agostino (*a*), non è determinata a significar creazione, mentr' ella presso i Greci prendesi promiscuamente per la parola *gignor*; sicchè talvolta dinota creazione, talvolta generazione, come consta dal passo del Deuteronomio (52. 18.): *Deum, qui te genuit dereliquisti, & oblitus es Domini Creatoris tui*; dove la generazione si prende per creazione. E nel luogo de' Proverbi non può significare che la generazione eterna della divina Sapienza, se si considera il contesto, in cui dicesi della medesima: *Ab æterno ordinata sum, & ex antiquis ... ante colles ego parturiebar &c.* Si noti, *ab æterno ordinata sum*, ciò spiega come debba intendersi la parola *creavit*. Potrebbe rispondersi ancora probabilmente con S. Ilario (*b*), che la parola *creavit* si riferisce alla natura umana assunta, e la parola *parturiebar* alla generazione eterna del Verbo: „ Sapientia itaque quæ se dixit creatam, eadem in consequenti se dixit genitam: creationem referens ad parentis immutabilem naturam, quæ extra humani partus speciem, & consuetudinem, sine imminutione aliqua, ac diminutione sui creavit ex seipsa quod genuit ". Nel testo poi citato dall' Ecclesiastico è chiaro, che ivi si parla della

(a) *S. Hieron. in cap.* 4. *Ep. ad Eph. S. August. lib. de Fide & Simb.*
(b) *S. Hilar. lib. de Synod. cap.* 5.

la Sapienza incarnata, per le parole che ivi sieguono: *Et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo*, poichè per mezzo dell' Incarnazione si è verificato, che Iddio che ha creato Gesù Cristo (*qui creavit me*, secondo l' umanità) *requievit in tabernaculo meo*, cioè riposò in quell' umanità creata. Siegue il testo: *In Jacob inhabita, & in Israel haereditare; & in electis meis mittes radices*, cose che tutte competono alla Sapienza incarnata, la quale assunse il seme di Giacobbe, e d' Israele, e così fu la radice di tutti gli eletti; si osservino a questo proposito S. Agostino, S. Fulgenzio, e specialmente S. Atanasio (*a*).

36. Oppongono per 5. quel che dice S. Paolo parlando di Gesù Cristo: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, Coloss.* 1. 15. Dal che ricavano esser il Figlio una eccellentissima creatura, ma solamente creatura. Qui si può rispondere, che si parla di Cristo secondo la natura umana, come l' intende S. Cirillo (*b*). Ma più comunemente s' intende secondo la natura Divina, e si dice Primogenito di ogni creatura, perchè è causa di ogni creatura, come spiega S. Basilio (*c*): *Quoniam in ipso condita sunt universa in Caelis, & in terra.* Siccome si dice ancora, *Primogenitus mortuorum. Apoc.* 1. 5. *Quod causa sit resurrectionis ex mortuis*, come spiega lo stesso S. Basilio. O pure si chiama Primogenito, perchè è generato innanzi a tutte le cose, come lo spiega Tertulliano (*d*): *Primogenitus ut ante omnia genitus, & Unigenitus ut solus ex Deo genitus.*

E

(a) *S. Aug. l. 5. de Trin. c. 12. S. Fulgent. lib. contra serm. fastid. Arian. S. Athanas. Orat. contra Arian.*
(b) *S. Cyrill. l. 25. Thesaur.*
(c) *S. Basil. l. 4. contra Eunom.*
(d) *Tertull. contra Prax. c. 7.*

lo stesso scrisse S. Ambrogio (*a*): *Legimus Primogenitum Filium, legimus Unigenitum: Primogenitum, quia nemo ante ipsum: Unigenitum, quia nemo post ipsum.*

37. Si oppongono per 6. quel che disse il Battista: *Qui post me venturus est, ante me factus est. Jo.* 1. 15. Dunque (dicono) il Verbo è stato creato. Risponde S. Ambrogio (*b*), che altro non vuol dire S. Giovanni con quelle parole, *ante me factus est:* se non che, *mihi prælatus est, & præpositus est*, e ne assegna poco appresso la ragione, *quia prior me erat*, cioè perchè l'avea preceduto per tutta una eternità, e perciò egli non era degno nè pure di sciogliergli le scarpe, *cujus non sum dignus, ut solvam ejus corrigiam calceamenti*. La stessa risposta vale per quel che dice S. Paolo; *Tanto melior Angelis effectus, Hebr.* 1. 4. cioè tanto maggiormente onorato di tutti gli Angeli.

38. Oppongono per 7. il testo di S. Giovanni: *Hæc est vita æterna: ut cognoscant te solum Deum verum* (*Patrem*), *& quem misisti Iesum Christum. Jo.* 17. 3. Ecco (dicono) qui si dice, che solo il Padre è vero Dio. Ma si risponde, che la parola *solum*, non esclude dalla Divinità, che le sole creature, come si dice in S. Matteo: *Nemo novit Filium, nisi Pater, neque Patrem, nisi Filius. Matth.* 11. 27. Da queste parole malamente si dedurrebbe, che il Padre non conosce Se stesso; sicchè la particola *solum* nel testo prima citato si prende, come quello del Deuteronomio (32. 12.); *Dominus solus dux ejus fuit, & non erat cum eo Deus alienus*. E come si prende l'altro testo in S. Giovanni, ove parlando Gesù Cristo a' suoi Discepoli: *Et me solum relinquatis. Jo.* 16. 32.

Si

(a) *S. Ambros. l.* 1. *De Fide c.* 6.
(b) *S. Ambros. l.* 3. *de Fide.*

Si dice *solum*, ma non già per esclusione del Padre, come subito ivi si aggiunge: *Et non sum solus quia Pater mecum est*. Così ancora s'intende quel luogo di S. Paolo: „ Scimus, quia „ nihil est Idolum in mundo, & quod nullus est „ Deus, nisi unus. Nam etsi sunt qui dicuntur „ dii sive in cælo, sive in terra... nobis tamen „ unus Deus Pater, ex quo omnia, & nos in „ illum; & unus Dominus Jesus Christus, per „ quem omnia, & nos per ipsum. *Cor*. 4. 5. & 6. " Quell' *unus Deus Pater*, s'intende per escludere i falsi Dei, ma non già la Divinità del Figlio; siccome dicendosi, *& unus Dominus Jesus Christus*, non si esclude il Padre dall' essere nostro Signore.

39. Così parimente all' altro testo: *Unus Deus, & Pater omnium, qui est super omnes, & per omnia, & in omnibus*. *Ephes*. 4. 6. Si risponde, che la parola *unus Deus, & Pater omnium*, non esclude la Divinità delle altre due Persone; oltrechè la parola *Pater* non si piglia in senso stretto nozionale, in quanto che dinoti la sola Persona del Padre ma in senso essenziale, in quanto la parola Padre si attribuisce a tutta la Trinità, che tutta noi invochiamo, dicendo; *Pater noster qui es in cælis*. Così ancora si risponde all' altro testo: *Unus enim Deus, unus & mediator Dei, & hominum homo Christus*. 1. *Tim*. 2. 5. Colle parole *unus Deus*, non viene esclusa la Divinità di Gesù Cristo, anzi dice S. Agostino, che colle parole susseguenti, *unus mediator Dei, & hominum Christus Jesus*, vien dimostrato, che Gesù Cristo è Uomo, e Dio dicendo il Santo: *Mortem enim nec solus Deus sentire, nec solus homo superare potuisset*.

40. Oppongono per 8. il testo: *De die autem illo, vel hora nemo scit, neque Angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater*. *Marc*. 13. 32. Ecco, di-

tano, che il Figlio non è onniscio. Alcuno ha risposto, che Cristo non sapeva il giorno del Giudizio come Uomo, ma solo come Dio. Ma ciò non si può dire, poichè dalle Scritture abbiamo, che a Cristo anche come Uomo fu data la pienezza della scienza: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti à Patre, plenum gratiæ, & veritatis. Jo. 1. 14.* Ed in altro luogo dicesi anche di Cristo: *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ absconditi. Coloss. 2. 3.* E S. Ambrogio (*a*) parlando del presente punto, dice; *Quomodo nescivit Judicii diem, qui horam Judicii, & locum, & signa expressit, & causas?* Onde la Chiesa Africana costrinse a ritrattarsi Leporio, il quale avea detto, che Cristo come Uomo aveva ignorato l'ultimo giorno, e quegli volentieri si ritrattò. Si risponde dunque, che si dice avere il Figlio ignorato il giorno del Giudizio, perchè era inutile, e non conveniente di comunicarlo agli uomini; così S. Agostino: *Quod dictum est, nescire Filium, sic dictum est, quia facit nescire homines, idest non prodit eis, quod inutiliter scirent.* Sicchè dalle addotte parole si deduce, che il Padre non ha voluto, che il Figlio manifestasse tal giorno, e 'l Figlio come Legato del Padre in tal senso disse, che non lo sapea, perchè avea commissione di non manifestarlo.

41. Oppongono per 9. che il solo Padre si dice buono ad esclusione del Figlio; *Quid me dicis bonum? nemo bonus, nisi unus Deus. Marc. 10. 18.* Dunque confessò Cristo di non esser Dio. Risponde S. Ambrogio (*b*), che ciò fu un rimprovero a quel giovane, come gli dicesse: Tu non mi tieni per Dio, e mi chiami buono? quando che solo Dio, è buono per

es-

(a) *S. Ambros. l. 5. de fide cap. 16. n. 204.*
(b) *S. Ambros. l. 2. de Fide cap. 1.*

essenza, da se stesso: *Ergo vel bonum non appella, vel Deum me esse crede*, parole del Santo.

42. Oppongono per 10. che Cristo non ha piena potestà nelle cose create, mentre alla Madre di S. Giacomo, e S. Giovanni, che chiedeali di far sedere i Figli alla sua destra nel Cielo, rispose: *Sedere ad dexteram & sinistram, non est meum dare*. *Matth*. 20. 23. Si risponde, che non può negarsi secondo le Scritture aver Cristo ricevuto dal Padre una piena potestà: *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus*. *Jo*. 13. 3. *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*. *Matt*. 11. 27. *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra*. *Matt*. 28. 18. Come dunque s' intende, che non appartenesse a Lui dare quei luoghi a i figli di Zebedeo? Ciò s' intende dalla stessa risposta del Signore, dicendo: *Non est meum dare vobis, sed quibus, paratum est a Patre meo*. Ecco la risposta, *non est meum dare vobis*, non già che Cristo non potea darli, ma non posso (dicea egli) darli *vobis*, che volete il Cielo per ragion della parentela che avete meco; poichè il Cielo si dà a coloro, a' quali è preparato dal Padre; a' quali parimente può darlo Cristo, ch' è uguale al Padre. *Si omnia*, scrive S. Agostino (*a*), *quæ habet Pater, mea sunt; & hoc utique meum est, & cum Patre illa paravi*.

43. Oppongono per 11. il testo: *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*. *Jo*. 5. 19. La risposta la dà S. Tommaso (*b*): „ Quod dicitur, *Filius non* „ *potest a se facere quidquam*, non subtrahitur „ Filio aliqua potestas, quam habet Pater: cum „ statim subdatur, *quod quæcunque Pater facit*, „ *Fi-*

(a) *S. Aug. l. 1. de Trin. c. 12.*
(b) *S. Thom. 1. part. q. 42. art. 6. ad 1.*

„*Filius similiter facit:* sed ostenditur, quod „Filius habeat potestatem a Patre, a quo ha„bet naturam. Unde dicit Hilarius (a): *Natu„re Divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat „Filius quod non agat a se* ". E la stessa risposta vale per altri simili testi, che oppongono, cioè: *Mea doctrina non est mea. Jo.* 7. 16. *Pater diligit Filium, & omnia demonstrat ei. Jo.* 5. 20. *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo, Matth.* 11. 27. Dicono che in tutti questi luoghi si dimostra, che il Verbo non può esser per natura, e per sostanza Dio. Ma si risponde, che il Figlio, essendo generato dal Padre, ogni cosa da lui riceve per communicazione, e 'l Padre generandolo gli comunica quanto egli ha, eccettuata la Paternità, con cui relativamente si oppone al Figlio; poichè la potenza, la sapienza, e la volontà è in tutto la stessa quella del Padre, che quella del Figlio, e dello Spirito-Santo. Vi sono certi altri testi, che oppongono gli Ariani, e che non contengono difficoltà speciali, onde da quanto si è detto resta facile ad ognuno il rispondervi.

CONFUTAZIONE III.

Dell' Eresia di Macedonio, che negava la Divinità dello Spirito-Santo.

1. Ario apertamente non negò la Divinità dello Spirito-Santo, ma da' suoi principii ne derivava per conseguenza, che non essendo Dio il Figlio, nè pure poteva esser Dio lo Spirito-Santo, che dal Padre, e dal Figlio procede. Tuttavia Aezio, ed Eunomio, Eudossio, e tutti gli altri che furono già discepoli di Ario, e che poi bestemmiavano essere il Figlio dissimile al Pa-

(a) *Hilar. l.* 9. *de Trinit.*

Padre, impugnarono la Divinità dello Spirito-Santo, e tra essi Macedonio fu quegli che più degli altri difese, e propalò quest' Eresia. Nella confutazione dell' Eresia di Sabellio dimostrammo contra i Sociniani, che lo Spirito-Santo è la terza Persona della Ss. Trinità, sussistente, e realmente distinta dal Padre, e dal Figlio; qui dimostraremo, che lo Spirito-Santo è vero Dio, eguale, e consustanziale, al Padre, ed al Figlio.

§. I.

Si prova la Divinità dello Spirito-Santo dalle Scritture, dalla Tradizione de' Padri, e da' Concili Generali.

E per I. si prova dalle Scritture. A rendere evidente questa verità di Fede a me pare, che certamente basti il solo testo, che abbiamo in S. Matteo, in cui Gesù Cristo impose agli Apostoli la promulgazion della Fede con quelle parole: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus-Sancti. Matth.* 28. 19. Con questa credenza si professa la Cristiana Religione, la quale sta fondata sovra il Misterio della Trinità, ch' è il principale della nostra Fede: con queste parole s' imprime il carattere di Cristiano in ognuno ch' entra nella Chiesa per mezzo del Battesimo, la cui Formola approvata da tutt' i Ss. Padri, ed usata sin da' primi secoli è quella: *Ego te baptizo in nomine Patris, & Filii, & Spiritus-Sancti.* Col nominare le tre Persone seguitamente senza alcuna diversità, ben si dichiara l' uguaglianza, che vi è tra di loro di autorità, e di virtù. Col dirsi *in nomine*, e non *in nominibus*, si dichiara l' unità dell' essenza delle medesime. Col frappore la particola *et*

fra

a di loro, *in nomine Patris, & Filii, & Spiritus-Sancti*, si dichiara la distinzione reale, che è fra di Esse; altrimenti dicendosi *in nomine Patris Filii, & Spiritus-Sancti*, potrebbe prendersi la parola *Spiritus-Sancti*, non per nome proprio, e sostantivo, ma per epiteto, ed aggiuntivo del Padre, e del Figlio. E perciò ancora dice Tertulliano, che 'l Signore ha comandato nell' amministrarsi il Battesimo, farsi una particolare abluzione per ciascuna Persona che si nomina, acciocchè fermamente crediamo essere tre le Persone distinte della Trinità: *Mandavit ut tingerent in Patrem, & Filium & Spiritum-Sanctum; non in unum, nam nec semel, sed ter ad singula nomina in Personas singulas tingimur* (a).

3. Scrisse S. Antanasio nella celebre Epistola a Serapione, che nel Battesimo talmente si aggiunge al nome del Padre, e del Figliuolo quello dello Spirito-Santo, che se di questo non si facesse menzione, il Sagramento sarebbe nullo: *Qui de Trinitate aliquid exemit, & in solo Patris nomine baptizatur, aut solo nomine Filii, aut sine Spiritu in Patre, & Filio, nihil accipit; nam in Trinitate initiatio perfecta consistit.* Dice il Santo, che mancandovi il nome dello Spirito-Santo, manca il Battesimo, perchè il Battesimo è Sagramento, in cui si professa la Fede, e questa Fede importa la credenza di tutte tre le Divine Persone unite in una essenza, onde chi negasse una delle Persone, nega tutto Dio. Così anche siegue a dire S. Atanasio, sarebbe nullo il Battesimo per colui, che tenesse per creatura il Figlio, o lo Spirito-Santo: *Qui Filium a Patre dividit, aut Spiritum ad creaturarum conditionem detrahit neque Filium habet, neque Patrem. Et quidem merito, ut enim u-*

(a) *Tertull. contr. Praxeam c. 26.*

unius est Baptismus, qui in Patre & Filio, & Spiritu-Sancto confertur, & una Fides est in Ipsum, ut ait Apostolus; sic S. Trinitas in seipsa consistens, & in se unita nihil habet in se factarum rerum. Siccome l' unità della Trinità è individua, così è una, ed individua la Fede delle tre Persone in Essa unite. E con ciò dobbiam credere, che il nome dello Spirito-Santo, cioè il nome della terza Divina Persona, nominato con queste due speciali parole tante volte nelle Divine Scritture, non è un nome immaginario, o inventato a placito, ma è un nome della terza Persona, ch' è Dio come il Padre, e come è il Figlio. Onde io stimo, che scrivendosi il nome dello Spirito-Santo, debba sempre scriversi colla *Sbarretta* in mezzo, per dinotare che tal nome non sono due parole, ognuna delle quali possa convenire al Padre, ed al Figlio, ma è una parola propria, ed un solo nome proprio della terza Persona della Trinità. Ed a qual fine mai, soggiunge S. Antanasio, Gesù Cristo avrebbe unito col Padre e Figlio lo Spirito Santo, se quegli fosse creatura? forse per rendere dissimili le tre Persone tra di loro? E che mai mancava a Dio, che dovesse assumere una diversa sostanza, per renderla gloriosa come se stesso? *Quod si Spiritus creatura esset non cum Patre copulasset, ut Trinitas sibi ipsi dissimilis esset, si extraneum quidpiam, & alienum adjungeretur. Quid enim Deo deerat, ut quidquam diversæ substantiæ assumeret* &c. *ut cum illo glorificaretur?*

5. Al testo di S. Matteo riferito, con cui ordinò il Signore a' Discepoli non solo di battezzare in nome delle tre Persone, ma anche d' istruire i Fedeli nella credenza delle medesime: *Docete omnes gentes, Baptizantes eos in nomine Patris* &c. corrisponde il testo di S. Giovanni: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater Ver-*

bum, & Spiritus-Sanctus, & hi tres unum sunt. Jo. 1. Ep. 5. 7. Colle quali parole (come [illegible] nella *Confutazione I.* contra Sabellio al num. 9.) si spiega con evidenza così l'unità della natura, come la distinzione delle Divine Persone (a). Dice il testo, *& hi tres unum sunt*, cioè i tre Testimoni sono una stessa cosa, [illegible] ciascuno di loro ha la stessa Divinità, e la stessa sostanza; altrimenti, dice S. Isidoro (b), non potrebbe verificarsi il testo di S. Giovanni: *Nam cum tria sint, unum sunt.* E lo stesso significò S. Paolo, mandando la sua benedizione a' discepoli di Corinto: *Gratia Domini Nostri Jesu Christi, & charitas Dei, & communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis. 2. Cor. 13. 13.*

5. Il medesimo sta espresso in quei luoghi, ove si parla della Missione dello Spirito-Santo sopra la Chiesa. Nel Vangelo di S. Giovanni in un luogo (14. 16.) si dice: *Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum.* Disse dunque Gesù Cristo parlando dello Spirito-Santo, *alium Paraclitum*, per dinotare l'eguaglianza che vi era tra Esso e lo Spirito-Santo. In un altro luogo dello stesso Vangelo (15. 26.) disse il medesimo Salvatore: *Cum autem venerit Paraclitus, quem Ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.* Dice dunque Gesù Cristo, ch' Egli avrebbe mandato lo Spirito dalla verità, *Ego mittam vobis &c.* per lo Spirito non può intendersi qui lo Spirito suo proprio, perchè lo Spirito proprio si comunica, si dona, ma non si manda; il mandare significa trasmettere una cosa distinta dalla persona che manda. Aggiun-

(a) *S. Athan. Ep. ad Serapion. n. 6.*
(b) *S. Isid. l. 7. Etymol. cap. 4.*

giunge, *qui a Patre procedit*, la processione a rispetto delle Persone Divine importa eguaglianza; di questo argomento appunto si avvalsero i Padri contra gli Ariani a provare la Divinità del Verbo, come può vedersi in S. Ambrogio (*a*). La ragione è, perchè il procedere da un altro è ricevere lo stesso essere dal principio, da cui si fa processione. Se dunque lo Spirito-Santo procede dal Padre, dal Padre riceve la Divinità, egualmente come l'ha il Padre.

6. E' una gran pruova inoltre il vedere, che dalle Scritture lo Spirito-Santo è chiamato Dio come il Padre senza alcuna aggiunta, restrizione, o disugualianza. Isaia nel c. 6. dal *v.* 1. della sua Profezia parla del sommo Dio in questo modo: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum.. Seraphim stabant super illud.. & clamabant alter ad alterum, & dicebant Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus.. Et audivi vocem Domini dicentis.. Vade, & dices populo huic: Audite audientes, & nolite intelligere.. Excæca cor Populi hujus, & aures ejus aggrava*. Ora S. Paolo ci assicura, che questo sommo Dio, di cui qui parla Isaia, è lo Spirito-Santo; ecco le parole dell'Apostolo: *Quia bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam ad Patres nostros, dicens:. vade ad populum istum, & dic ad eos: Aure audietis, & non intelligetis* &c. *Act.* 28. 25. & 26. Ecco dunque che lo Spirito-Santo è quello stesso Dio, ch'è chiamato da Isaia *Dominus Deus exercituum*. E' bella la riflessione di S. Basilio (*b*) intorno a questo testo d'Isaia, dice che le stesse parole riferite, *Dominus Deus exercituum*, da Isaia nel luogo citato si applicano al Padre, all'

(a) *S. Ambros. lib.* 1. *de Spir. S. cap.* 4.
(b) *S. Basil. lib.* 5. *contra Eunom.*

all' incontro da S. Giovanni (al *cap. 12.*) si applicano al Figlio, come apparisce dal *v.* 7. e dal *verso* seguente, ove si parla dello stesso testo d' Isaia; da S. Paolo poi nel luogo già sovra citato si applicano allo Spirito-Santo. Per tanto S. Basilio dice così: „ Propheta inducit Patris, „ in quem Judæi credebant, personam: Evange- „ lista Filii: Paulus, Spiritus; illum ipsum qui „ visus fuerat unum Dominum Sabaoth commu- „ niter nominantes. Sermonem quem de hypo- „ stasi instituerunt, distinxere, indistincta ma- „ nente in eis de uno Deo sententia ": la riflessione è troppo bella per dimostrare, che il Padre, il Figlio, e lo Spirito-Santo sono tre Persone distinte; ma tutte lo stesso Dio che parlò per bocca de' Profeti. Parimente parlando l' Apostolo di quel che dicesi nel *Salmo* 94. *v.* 9. *Tentaverunt me Patres vestri*, dice che questo Dio tentato dagli Ebrei è lo Spirito-Santo. *Quapropter sicut dicit Spiritus-Sanctus* ... *Tentaverunt me Patres vestri*. *Hebr.* 3. 7. & 9.

7. Lo stesso vien confermato da S. Pietro (*Actor.* 1. 16.) il quale attesta, che questo Dio, che ha parlato per bocca de' Profeti, è lo stesso Spirito-Santo: *Oportet impleri Scripturam, quam prædixit Spiritus-Sanctus per os David*. E nell' Epistola 2. *cap.* 1. *v.* 21. scrisse: *Non enim voluntate humana allata est aliquando Prophetia, sed Spiritu-Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*. Dallo stesso S. Pietro lo Spirito-Santo fu chiamato Dio per opposizione alle creature, allorchè rimproverando ad Anania di aver mentito, gli disse: *Anania cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto, & fraudare de pretio agri.. Non es mentitus hominibus, sed Deo*. *Actor.* 5. 4. Che qui S. Pietro abbia voluto intendere per Dio la terza Persona della Trinità, è chiaro dalle stesse parole, e così l' han giudicato anche S. Basilio, S. Ambro-

brogio, S. Gregorio Nazianzeno (*a*), ed altri con S. Agostino (*b*), il quale dice così: *Atque ostendens Deum esse Spiritum-Sanctum, non es, inquit, mentitus hominibus, sed Deo.*

8. In oltre è un grande argomento della Divinità dello Spirito-Santo il vedergli nella Scrittura attribuite quelle proprietà, che non posson competere se non solo a chi è per natura Dio. E per 1. non può competere che solo a Dio l' immensità che riempie il mondo: *Cælum, & terram ego impleo*, dice Dio *Jer.* 23. 24. Ora la Scrittura dice, che lo Spirito-Santo riempie il mondo; *Spiritus Domini replevit orbem terrarum. Sap.* 1. 7. Dunque lo Spirito-Santo è Dio. Scrive S. Ambrogio (*c*): *De qua creatura dici potest, quia repleverit universa: quod scriptum est de Spiritu-Sancto: Effundam de Spiritu meo super omnem carnem &c. Domini enim est omnia complere, qui dicit: Ego cælum, & terram impleo.* Di più si dice negli *Atti* (2. 4.): *Repleti sunt omnes Spiritu-Sancto.* Chi mai, scrive Didimo, si dice nella Scrittura ripieno di una creatura? *Nemo autem in Scripturis, sive in consuetudine sermonis plenus creatura dicitur.* Dunque furon pieni di Dio, e questo Dio fu lo Spirito-Santo.

9. Per 2. non può competere che a Dio il conoscere i Divini segreti, come dice S. Ambrogio: *Nemo enim inferior Superioris scrutatur arcana.* Or S. Paolo ci fa sapere: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? ita & quæ Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei.* 1. *Cor.* 2. 10. &

(a) *S. Basil. l.* 1. *contra Eunom. & lib. de Sp. S. c.* 16. *S. Ambros. lib.* 1. *de Spir. S. c.* 4. *S. Greg. Nazianz. orat.* 37.

(b) *S. Aug. l.* 2. *contr. Maximin. cap.* 21.

(c) *S. Ambr. lib.* 1. *de Spir. S. c.* 7.

9. III. Dunque lo Spirito-Santo è Dio, mentre (come argomenta Pascasio) se il conoscere il cuore degli uomini è proprio di Dio (*scrutans corda, & renes Deus*), quanto più è lo scrutare i segreti di Dio) *Si enim hominis occulta cognoscere Divinitatis est proprium, quanto magis scrutari profunda Dei summi in Persona Spiritus-Sancti majestatis insigne est?* Da questo medesimo luogo prova S. Atanasio la consostanzialità dello Spirito-Santo col Padre, e col Figlio, dicendo, che siccome lo spirito dell'uomo, che conosce i segreti dell'uomo, non è da esso estraneo, ma è della stessa sostanza dell' uomo; così lo Spirito-Santo, che conosce i segreti di Dio, non può esser estraneo, ma deve esser della stessa sostanza con Dio: „ An non „ summæ impietatis fuerit dicere, rem creatam „ esse Spiritum, qui in Deo est, & qui pro„ funda Dei scrutatur? nam qui ea mente est, „ fateri utique cogetur, spiritum hominis ex„ tra hominem esse (*a*).

10. Per 3. a Dio solo compete l'onnipotenza, e questa è attribuita allo Spirito-Santo: *Verbo Domini cæli firmati sunt, & Spiritu oris ejus omnis virtus eorum*. *Ps*. 32. 6. Più chiaramente l'esprime S. Luca, laddove narra, che l'Arcangelo rispondendo alla S. Vergine, che domandava come potea esser madre avendo donato a Dio la sua verginità, le disse: *Spiritus-Sanctus superveniet in te, & virtus Altissimi obumbrabit tibi ... quia non erit impossibile apud Deum omne verbum*. *Luc*. 1. 35. Ecco dunque che allo Spirito-Santo niente è impossibile. Allo Spirito-Santo parimente è attribuita la creazione dell'universo: *Emitte spiritum tuum, & creabuntur*. *Ps*. 103. 30. E in Giobbe si dice: *Spiritus Domini ornavit cælos*. *Job* 26. 13.

Il

(a) *S. Athan. Ep*. 1. *ad Serapion. n*. 22.

Il creare è sola virtù della divina Onnipotenza: Quindi S. Atanasio conchiude (*a*): „ Cum hoc „ igitur scriptum sit, manifestum est Spiritum „ non esse creaturam, sed in creando adesse; „ Pater enim per Verbum in Spiritu creat o- „ mnia, quandoquidem ubi Verbum, illic & „ Spiritus; & quæ per Verbum creantur, ha- „ bent ex Spiritu per Filium vim existendi. Ita „ enim scriptum est (32. *Psalmo*): *Verbo Do-* „ *mini cæli firmati sunt*, & *Spiritu oris ejus* „ *omnis virtus eorum*. Nimirum ita Spiritus in- „ divisus est a Filio, ut ex supradictis nullus „ sit dubitandi locus.

11. Per quarto è certo, che la grazia di Dio non si dona che da Dio stesso: *Gratiam & gloriam dabit Dominus*. *Ps.* 83. 12. Così anche la giustificazione solo da Dio si concede: *Deus est*, *qui justificat impium*. *Prov.* 17. 15. Or l' uno, e l'altro dalle Scritture viene attribuito allo Spirito-Santo: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum-Sanctum*, *qui datus est nobis*. *Rom.* 5. 5. Qui riflette Didimo (*b*): „ ipsum effusionis nomen increatam Spiritus- „ Sancti substantiam probat; neque enim Deus, „ cum Angelum mittit, effundam dicit de An- „ gelo meo ". E circa la giustificazione Gesù stesso disse a' suoi Discepoli: *Accipite Spiritum-Sanctum*, *quorum remiseritis peccata*, *remittuntur eis*. *Jo.* 22. & 23. Se la potestà di rimettere i peccati si ha dallo Spirito-Santo, dunque lo Spirito-Santo è Dio. Di più dice l'Apostolo, che Dio è quello che opera in noi tutto il bene che facciamo: *Deus qui operatur omnia in omnibus*. 1. *Cor.* 12. 6. E nello stesso luogo (*v.* 11.) dice che lo Spirito-Santo è questo Dio: *Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus*,

(a) *S. Athan. Epist.* 3. *ad Serapion. num.* 51.
(b) *Dydim. lib. de Spir. S.*

dividens singulis prout vult. Onde dice S. [illegible]gio, che qui ci fa sapere la Scrittura; che l'operazione di Dio è dello Spirito-Santo.

2. Per 5. ci fa sapere S. Paolo, che noi siamo tempi di Dio (1. *Cor.* 3. 16.); *Nescitis quia templum Dei estis*. In altro luogo poi della stessa lettera (6. 19.) dice, che il nostro corpo è tempio dello Spirito-Santo: *An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus-Sancti, qui in vobis est?* Se dunque siamo tempi di Dio, e dello Spirito-Santo, bisogna confessare, che lo Spirito-Santo è Dio; altrimenti se lo Spirito-Santo fosse creatura, avrebbe a dirsi, come scrive S. Agostino, che lo stesso tempio di Dio è tempio della creatura: ecco le parole di S. Agostino (*a*): „ Si Deus Spiritus-Sanctus non esset, templum utique nos „ ipsos non haberet . . . Nonne si templum ali„ cui Sancto, vel Angelo faceremus, anathe„ matizaremur a veritate Christi, & ab Ecclesia „ Dei; quoniam creaturæ exhiberemus eam ser„ vitutem, quæ uni tantum debetur Deo. Si „ ergo sacrilegi essemus, faciendo templum cui„ cunque creaturæ, quomodo non est Deus ve„ rus, cui non templum facimus, sed nos ipsi „ templum sumus "? Quindi S. Fulgenzio (*b*) epilogando quanto di sopra si è detto, fa molti giusti rimproveri a chi nega esser Dio lo Spirito-Santo: „ Dicatur igitur, cælorum virtutem „ potuit firmare, qui non est Deus: si potest „ in baptismatis regeneratione sanctificare, qui „ non est Deus: si potest caritatem tribuere, „ qui non est Deus: si potest gratiam dare, qui „ non est Deus: si potest templum membra „ Christi habere, qui non est Deus: & digne „ Spi-

(a) *S. August. in* 1. *Cor. cap.* 6. *Collat. cum Maximin. in Arian.*
(b) *S. Fulgent. l.* 3. *ad Trasimund. c.* 35.

dava al Padre. Atenagora nella sua Apologia scrisse: *Deum asserimus, & Filium ejus Verbum, & Spiritum-Sanctum, virtute unitos... Filius enim Patris mens, verbum, & sapientia est, & effluentia ut lumen ab igne Spiritus.* S. Ireneo (*a*) insegna, che Dio Padre ha create, ed ora governa tutte le cose, così per lo Verbo, come per lo Spirito-Santo: *Nihil enim indiget omnium Deus, sed per Verbum, & Spiritum suum omnia faciens, & dispònens, & gubernans.* Sicchè S. Ireneo dice, che Dio di niuno ha bisogno, e poi dice che fa ogni cosa per lo Verbo, e per lo Spirito-Santo; dunque lo Spirito-Santo è lo stesso Dio col Padre. Ed in altro luogo (*b*) insegna, che lo Spirito-Santo è creatore, ed eterno, a differenza dello spirito creato: „ Alium autem est quod factum „ est, ab eo qui fecit; afflatus igitur tempora- „ lis, Spiritus autem sempiternus ". S. Luciano che fu circa l'anno 160. nel Dialogo intitolato *Philopatris*, che a lui si attribuisce ad un Gentile che interroga: *Quodnam igitur tibi jurabo?* fa rispondere dal suo Trifone in difesa della fede, „ Deum alte regnantem ... Filium Pa- „ tris, Spiritum ex Patre procedentem, unum „ ex tribus, & ex uno tria ". Il passo è chiaro, non ha bisogno di spiegazione. Clemente Alessandrino (*c*) scrive: „ Unus quidem est u- „ niversorum Pater; unus est etiam Verbum „ universorum; & Spiritus-Sanctus unus, qui & „ ipse est ubique ". Ed in altro luogo (*d*) spiega chiaramente la Divinità, e Consustanzialità dello Spirito Santo col Padre, e col Figlio: „ Gratias agamus soli Patri, & Filio ... una „ cum Sancto-Spiritu, per omnia uni, in quo „ omnia; per quem omnia unum, per quem „ est

(a) *S. Iren. l.* 1. *adv. Hæres. c.* 19. (b) *Idem l.* 5. *c.* 12.
(c) *Clem. Alex. Pædagog. l.* 1. *c.* 6. (d) *Idem l.* 3. *c.* 7.

od semper est ". Ecco come spiega,
Persone sono affatto eguali, ed una
l'essenza. Tertulliano (a) professa di
„ Trinitatem unius Divinitatis, Pa-
Filium, & Spiritum-Sanctum ". Ed
luogo (b) dice: „ Duos quidem defini-
trem, & Filium, etiam tres cum Spi-
ıcto .... Duos tamen Deos nunquam
nostro proferimus, non quasi non &
)eus, & Filius Deus, & Spiritus-San-
us, & Deus unusquisque &c. ". S. Ci-
parlando della Trinità, scrive: „ Cum
ıum sint, quomodo Spiritus-Sanctus
s ei esse potest, qui aut Patris, aut
ıimicus est "? E nella stessa Lettera
er nullo il Battesimo dato nel solo no-
risto, dicendo che: „ Ipse Christus,
baptizari jubeat in plena, & adunata
ıte ". S. Dionisio Romano nella Let-
ro Sabellio dice: *Non igitur dividen-*
's Deitates admirabilis, & Divina u-
. sed credendum est in Deum Patrem
ntem, & in Christum Jesum Filium
& in Spiritum-Sanctum. Tralascio qui
gere alle testimonianze de' Padri de' Se-
eriori, le quali sono innumerabili; solo
qui alcuni Padri, che di proposito han-
gnata l'eresia di Macedonio, e questi
Atanasio, S. Basilio, S. Gregorio Na-
, S. Gregorio Nisseno, S. Epifanio, Di-
. Cirilio Gerosolimitano, S. Cirillo Ales-
, e S. Ilario (d). Questi Padri, appena
u-

rtull. de Pudicit. c. 21.
m contra Praxeam c. 3.
Cipr. Ep. ad Jubajan.
Athan. Ep. ad Serap. S. Basil. l. 3. & 5. con-
. & lib. de Sp. S. S. Greg. Nazianz. l. 5. de
Greg. Nyss. l. ad Eustat. S. Epiph. Hær. 74.
l. de Sp. S. S. Cyrill. Hierosol. Catech. 16. &
ill. Alex. l. 7. de Trin. & l. de Spir. S. S. Hi-
Trinit.

uscita l'Eresia di Macedonio, si unirono a condannarla, segno ch' ella era contraria alla Fede di tutta la Chiesa.

16. Fu dipoi condannata questa Eresia da più Concili Generali, e particolari. Prima fu condannata (due anni dopo che Macedonio la propalò) dal Concilio di Alessandria celebrato da S. Atanasio nell' anno 372. dove si disse, che lo Spirito-Santo è consustanziale nella Trinità. Nell' anno 377. fu condannata dalla Santa Sede nel Sinodo dell' Illirico. E verso lo stesso tempo fu condannata in due altri Sinodi Romani sotto S. Damaso Papa, come scrive Teodoreto (*a*). Finalmente nell' anno 381. fu condannata nel Concilio Costantinopolitano I. sotto lo stesso S. Damaso, ed ivi fu aggiunto nel Simbolo della Fede questo articolo: *Credimus in Spiritum-Sanctum, Dominum & vivificantem ex Patre procedentem, & cum Patre, & Filio adorandum & glorificandum, qui locutus est per Prophetas*. Quegli, a cui si dà lo stesso culto che dassi al Padre, ed al Figlio, certamente è Dio. Questo Concilio poi si è avuto sempre per Ecumenico da tutta la Chiesa, perchè sebbene fosse composto di soli 150. Vescovi Orientali, nondimeno perchè i Vescovi Occidentali uniti verso lo stesso tempo col Papa S. Damaso definirono lo stesso articolo circa la Divinità dello Spirito-Santo, giustamente si è sempre riconosciuta la detta Definizione, come Definizione della Chiesa universale; ed i seguenti Concilii Ecumenici, cioè il Concilio di Calcedonia, il Costantinopolitano II. e III. e il Niceno II. confermarono lo stesso Simbolo. Il Costantinopolitaao IV. di più pronunziò l'anatema contra Macedonio, e definì esser lo Spirito-Santo consustanziale al Padre, ed al Figlio. Finalmente il Lateranese IV. (co-

(b) *Theodoret. l. 2. Hist. c. 22.*

me abbiamo nel *cap. 1. de Summ. Trinit.*) conchiude: *Definimus quod unus solus est verus Deus, Pater, & Filius, & Spiritus-Sanctus, tres quidem Personæ, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino.* E che tutte le tre Persone sono *Consubstantiales, coomnipotentes, & coæternæ, unum universorum principium.*

§. II.

Si risponde alle obbiezioni.

17. Per 1. i Sociniani che han rinovate le antiche Eresie, portano un argomento negativo, e dicono, che lo Spirito-Santo non è mai chiamato Dio nella Scrittura, nè mai è proposto ad essere adorato, ed invocato. A ciò risponde S. Agostino (*a*) contra Massimino Macedoniano, e dice: *Ubi legisti Patrem Deum ingenitum, vel innatum? & tamen verum est &c.* E vuol dire il Santo, che alcune cose nella Scrittura non si leggono in termini espressi, ma si leggono in termini equivalenti, che hanno la stessa forza per la verità della cosa; ed a provar ciò vale tutto quel che si è detto al *num.* 2. 4. & 6. dove ben equivalentemente sta lo Spirito-Santo dichiarato per Dio.

18. Oppongono per 2. che S. Paolo nella prima a' Corinti, parlando de' beneficii fatti da Dio agli uomini, fa menzione del Padre, e del Figlio, e non dello Spirito-Santo. Si risponde non esser necessario, che facendosi menzione di Dio, sieno sempre espressamente nominate tutte le tre Divine Persone; poichè, nominata una, s'intendono nominate tutte, massime nelle opere *ad extra*, che sono indivise di tutta la Trini-

(a) *S. August. lib. 2. alias 3. contra Maximin. cap. 3.*

nità, perchè tutte vi concorrono nello stesso modo: „ Qui benedicitur in Christo, scrive S. „ Ambrogio (*a*), benedicitur in nomine Patris, „ Filii, & Spiritus-Sancti, quia unum nomen, „ potestas una: ita etiam ubi operatio Spiritus- „ Sancti designatur, non solum ad Spiritum-San- „ ctum, sed etiam ad Patrem refertur, & Fi- „ lium ".

19. Oppongono per 3. che lo Spirito-Santo fu ignoto a' primi Cristiani, come si ha dagli Atti Apostolici (19. 2.), dove interrogati da S. Paolo alcuni battezzati, se avesser ricevuto lo Spirito-Santo, risposero: *Sed neque si Spiritus Sanctus est, audivimus*. Si risponde, che nello stesso luogo degli Atti vi è la risposta, poichè S. Paolo, udendo che ignoravano lo Spirito-Santo, replicò: *in quo ergo baptizati estis?* e quei risposero: *In Joannis baptismate*. E così qual meraviglia, che quelli ignorassero lo Spirito-Santo, se non ancora erano stati battezzati col Battesimo ordinato da Cristo?

20. Oppongono per 4. che il Concilio di Costantinopoli, parlando dello Spirito-Santo, non lo chiamò Dio. Si risponde, che il Concilio ben lo dichiarò Dio chiamandolo Signore, e Vivificante, che procede dal Padre, e dicendo che si deve adorare, e glorificare insieme col Padre, e col Figlio. E lo stesso si risponde per S. Basilio (o altro S. Padre) che non ha nominato Dio lo Spirito-Santo; ma questi han difesa la sua Divinità, ed han condannato chi lo chiamava creatura. Del resto che S. Basilio nelle Prediche siasi astenuto di chiamarlo Dio, questa era prudenza in quei tempi funesti, in cui gli Eretici cercavan l'occasione di sbalzare, i Vescovi Cattolici dalle loro Sedi per sostituirvi i Lupi. S. Basilio all'incontro in

(a) *S. Ambros. l. 1. de Sp. S. c. 3.*

in mille luoghi difende la Divinità dello Spirito-Santo; basta per tutti quel che dice nel libro quinto contro Eunomio, dove al titolo 1. scrive così: *Quæ communia sunt Patri, & Filio, eadem & Spiritui; nam quibus designatur in Scriptura Pater, & Filius esse Deus, eisdem designatur & Spiritus Sanctus Deus.*

21. Oppongono per 5. alcuni luoghi della Scrittura, ma questi o sono equivoci, o più presto confermano la Divinità dello Spirito-Santo. Oppongono specialmente quel che si dice in S. Giovanni: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit. Jo. 15. 26.* Dicono che l'esser mandato importa suggezione, e dipendenza, dunque lo Spirito-Santo non è Dio. Si risponde, che ciò corre nell'esser mandato per imperio, ma lo Spirito-Santo è mandato solo per processione dal Padre, e dal Figlio, in quanto da Essi procede. La Missione *in Divinis* non è altro, che il farsi presente una Persona Divina per qualche effetto sensibile, che specialmente si ascrive alla Persona messa. E questa appunto fu la Missione dello Spirito Santo, quando Egli discese nel Cenacolo ad effetto di render gli Apostoli degni a fondare la Chiesa; siccome già prima fu anche mandato dal Padre il Verbo eterno ad effetto d'incarnarsi, e redimere gli uomini.. Così similmente si risponde al passo dello stesso S. Giovanni: *Non loquetur a semetipso, sed quæcunque audiet, loquetur ... ille me clarificabit, quia de meo accipiet. Jo. 16. 14. & 15.* Lo Spirito Santo prende dal Padre, e dal Figlio la scienza di tutte le cose, non imparando, ma procedendo da Essi senza dipendenza, ma per necessaria esigenza della sua natura Divina. E questo medesimo significano le parole, *de meo accipiet*, mentre per mezzo del Figlio il Padre comunica allo Spirito Santo in-

sieme coll' essenza Divina la sapienza, e tutti gli attributi del Figlio: „ Ab illo audiet, scri„ ve Sant' Agostino (*a*), a quo procedit. Au„ dire illi, scire est: scire vero esse. Quia er„ go non est a semetipso, sed ab illo a quo „ procedit; a quo illi est essentia, ab illo scien„ tia. Ab illo igitur audientia, quod nihil est „ aliud, quam scientia ". La stessa risposta fa S. Ambrogio (*b*).

12. Oppongono per 6. le parole di S. Paolo; *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*. *Rom.* 8. 26. Dunque lo Spirito-Santo è capace di gemiti, e prega come inferiore. Spiega S. Agostino, come s' intendono le parole del testo: *Gemitibus interpellat, ut intelligeremus, gemitibus interpellare nos facit* (*c*). Sicchè lo Spirito-Santo, vuol dire S. Paolo, colla sua grazia che ci somministra, ci rende supplicanti, e gementi: facendosi pregare con grandi gemiti, siccome anche Dio ci fa trionfare; quando si dice che trionfa noi in Gesù Cristo, *Deo autem gratias, qui semper triumphat nos in Christo Jesu*. 2. *Cor.* 2. 14.

23. Oppongono per 7. quell' altro passo di S. Paolo: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. 1. *Cor.* 2. 10. E dicono, che la parola *scrutatur* significa l' ignoranza dello Spirito-Santo de' segreti Divini; ma si risponde, che la detta parola non significa inquisizione, ma la semplice comprensione che ha lo Spirito-Santo di tutta la Divina essenza, e di tutte le cose, siccome si dice di Dio: *Scrutans corda, & renes Deus*. *Psal.* 7. 10. Il che significa, che Dio comprende tutti gli affetti, e pensieri degli uomini. Quindi conclude S. Ambrogio

(*a*)

(a) *S. August. Tract.* 99. *in Joan*,
(b) *S. Ambros. l.* 2. *de Spirit. S. cap.* 12
(c) *S. August. Collat. cum Maxim.*

„ Similiter ergo scrutator est Spiritus Sanctus ut Pater, similiter scrutator ut Filius, cujus proprietate sermonis id exprimitur, ut videatur nihil esse quod nesciat “.

24. Oppongono per 8. le parole di S. Giovanni (*cap. 1.*): *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil quod factum est*. Dicono, dunque anche lo Spirito-Santo è stato fatto, ed è creatura. Si risponde; Non può dirsi, che tutte le cose siano state fatte per lo Verbo, altrimenti anche il Padre sarebbe stato fatto. Lo Spirito-Santo non è stato fatto, ma procede dal Padre, e dal Figlio come da uno principio per assoluta necessità della natura Divina, e senza alcuna dipendenza.

CONFUTAZIONE IV.

Dell' Eresia de' Greci, i quali dicono, che lo Spirito-Santo procede dal solo Padre, non dal Figlio.

1. Giova quì aggiunger per non divider la materia la Confutazione contra i Greci Scismatici, l' Eresia de' quali consiste in negare la processione dello Spirito-Santo dal Figlio, contendendo essi, che procede dal solo Padre: errore che discerne la Chiesa Latina dalla Greca. Non si è appurato sinora dagli Eruditi, chi sia stato l' autore di questa Eresia. Alcuni vogliono che fosse stato Teodoreto nella confutazione dell' anatematismo nono di S. Cirillo contra Nestorio; ma altri giustamente difendono Teodoreto (o altri che gli Scismatici oppongono), che in quel luogo non ha voluto dir altro, che lo Spirito-Santo non era creatura del Figlio, come volevano gli Ariani, e gli Macedoniani:

Del

(a) *S. Ambros. lib. 2. de Spir. S. cap. 11.*

Del resto non può negarsi, che così Teodoreto, come alcuni altri Padri colle loro autorità proferite nel confutare gli Ariani, e Macedoniani, malamente intese da' Greci Scismatici, han data occasione ad essi di attaccarsi a questo errore; il quale sino a tempo di Fozio non fu eresia, se non di alcuni particolari; ma da che Fozio s' intruse nel Patriarcato di Costantinopoli verso l'anno 858. e maggiormente dall'anno 863. in cui fu condannato dal Papa Nicola I. egli si fe' Capo non solo di quello Scisma, che per tanti anni avea separata la Chiesa Greca dalla Latina, ma fu causa che tutta la Chiesa Greca abbracciasse l' Eresia, in dire che lo Spirito-Santo procede dal solo Padre, e non dal Figlio. Per 14. volte scrive Osio (*a*) sino al Concilio Fiorentino celebrato nell' anno 1439. i Greci rinunziarono a questo errore, e si unirono coi Latini, e poi ritornarono ad abbracciarlo. Onde nel Concilio poi di Fiorenza comunemente con essi fecesi la Definizione, che lo Spirito-Santo procedea dal Padre, e dal Figlio, e si sperava che questa ultima riunione fosse durata; ma non fu così, poichè i Greci partiti che furono dal Concilio, per opera di Marco Efesino (come scrivemmo nell' Istoria dell' Eresie *Cap. IX. num.* 31.) di nuovo ritornarono al vomito, parlando di quei Greci che ubbidivano ai Patriarchi Orientali, poichè gli altri che non erano loro sudditi, rimasero uniti alla Chiesa Romana nella stessa Fede.

(a) *Osius lib. de Sacerd. Conjug.*

§. I.

§. I.

Si prova che lo Spirito-Santo procede dal Padre, e dal Figlio.

1. Ciò si prova per 1. colle parole di S. Giovanni: *Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritus veritatis, qui a Patre procedit. Jo. 15. 26.* Con questo testo non solo restò dichiarato contra gli Ariani, e Macedoniani il Dogma definito poi dal Concilio Costantinopolitano, che lo Spirito-Santo procede dal Padre, con quelle parole: *Et in Spiritum-Sanctum Dominum, & vivificantem, & ex patre procedentem, etc.* ma insieme che lo Spirito Santo procede dal Figlio colle parole già riferite, *quem Ego mittam vobis*, le quali sono replicate in altri luoghi dello stesso Vangelo di S. Giovanni: *Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos. Joann. 16. 7. Paraclitus autem Spiritus-Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo. Jo. 14. 26.* Nella Divinità non può dirsi mandata una Persona, se non da un' altra Persona, da cui procede. Il Padre, perchè è l' Origine della Divinità, non mai si dice nella Scrittura mandato: il Figlio, perchè procede dal solo Padre si dice mandato, ma non mai dallo Spirito-Santo: *Sicut misit me vivens Pater* &c. *Misit Deus Filium suum factum ex mulier* &c. Dunque se lo Spirito-Santo dicesi mandato dal Padre, e dal Figlio, non meno dal Padre che dal Figlio procede. Tanto più che questa Missione di una Persona Divina da un' altra, non può intendersi nè per via di comando, nè per via d' istruzione, nè in altro modo; poichè nelle Divine Persone è uguale l' autorità, e la sapienza. Onde s' intende una Persona mandata da un'

un' altra secondo l'origine, e secondo la proces sione, che una Persona ha dall'altra; processio ne che non importa nè disuguaglianza, nè dipen denza. Se dunque lo Spirito-Santo dicesi man dato dal Figlio, Egli dal Figlio procede: *A illo itaque mittitur, a quo emanat*, scrive S Agostino (*a*); e poi soggiunge: *Sed Pater non dicitur missus, non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat*.

3. I Greci dicono, che il Figlio non manda già la Persona dello Spirito-Santo, ma i di Lu doni di grazia, che allo Spirito-Santo si attri buiscono. Ma si risponde, che tale interpreta zione non può sussistere, mentre nel luogo ci tato di S. Giovanni si dice, che questo Spirito di verità mandato dal Figlio, procede dal Pa dre: *quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit*. Dunque il Fi glio non manda i doni dello Spirito-Santo, ma manda quello stesso Spirito di verità, che pro- cede dal Padre.

4. Si prova per 2. il Dogma da tutti quei te- sti, ne' quali lo Spirito-Santo, è chiamato Spi- rito del Figlio: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra. Gal.* 4. 6. Siccome altrove lo Spirito-Santo è chiamato Spirito del Padre: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiri- tus Patris vestri, qui loquitur in vobis. Mat- th.* 10. 20. Se dunque lo Spirito-Santo chiama- si Spirito del Padre, solo perchè dal Padre pro- cede; non per altra ragione ancora ivi è chia- mato Spirito del Figlio, se non perchè proce- de dal Figlio così parla S. Agostino (*b*). *Cur non credamus; quod etiam de Filio procedat Spiritus-Sanctus cum Filii quoque ipse sit Spi- ritus?* E la ragione è chiara, mentre non può dir-

(a) *S. August. l.* 4. *de Trinit. c.* 20.
(b) *S. August. Tract.* 99. *in Joan.*

dirsi lo Spirito-Santo del Figlio, perchè la persona dello Spirito-Santo è al Figlio consustanziale, come diceano i Greci: altrimenti ancora il Figlio potrebbe dirsi Spirito dello Spirito-Santo, essendo parimente Egli consustanziale allo Spirito-Santo. Nè si può dire Spirito del Figlio, perchè è istrumento del Figlio, o perchè è la santità estrinseca del Figlio, poichè tali cose non posson dirsi delle persone Divine; dunque si dice Spirito del Figlio, perchè dal Figlio procede. Ciò volle significare Gesù Cristo medesimo, allorchè dopo la sua Risurrezione si fe' vedere a' suoi Discepoli, ed allora: *Insufflavit, & dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum* &c. *Jo.* 20. 22. Si dice *insufflavit & dixit*, per dinotare che siccome l' alito procede dalla bocca, così da Esso procedea lo Spirito-Santo. Udiamo S. Agostino, che mirabilmente spiega questo argomento (*a*): „ Nec possumus dicere, „ quod Spiritus-Sanctus & a Filio non proce- „ dat, neque enim frustra idem Spiritus & Pa- „ tris, & Filii Spiritus dicitur. Nec video, quid „ aliud significare voluerit, cum sufflans in fa- „ ciem Discipulorum ait: *Accipite Spiritum San-* „ *ctum*. Neque enim status ille corporeus ... „ substantia Spiritus Sancti fuit, sed demonstra- „ tio per congruam significationem, non tan- „ tum a Patre, sed a Filio procedere Spiritum- „ Sanctum. “

5. Si prova per 3. in tutti quei luoghi della sagra Scrittura, in cui si dice che il Figlio ha tutto ciò che ha il Padre, e che lo Spirito Santo riceve dal Figlio. Notiamo quanto dice S. Giovanni (16 13. & *seq.*) „ Cum autem ve- „ nerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem „ veritatem; non enim loquetur a semetipso, „ sed quæcunque audiet, loquetur, & quæ ven- „ tu-

(a) *S. Aug. l. 4. de Trinit. c. 10.*

„ tura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarifi-
„ cabit, quia de meo accipiet, & annuntiabit
„ vobis. Omnia quæcunque habet Pater, mea
„ sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet,
„ & annuntiabit vobis. “ Abbiamo in questo luogo espresso, che lo Spirito-Santo riceve dal Figlio, *de meo accipiet*. Parlando delle Divine Persone, non può dirsi che una riceva dall' altra in altro senso, se non perchè una Persona procede dall' altra, da cui riceve. Lo stesso è ricevere, che procedere; poichè ripugna il dire, che lo Spirito-Santo, il quale è Dio eguale al Figlio, ed ha la stessa natura col Figlio, da Esso poi riceva o la scienza, o la dottrina. Si dice pertanto che riceve dal Figlio, perchè da lui procede, e da Lui riceve per comunicazione la natura, e tutti gli attributi del Figlio.

6. Nè vale qui la risposta de' Greci che nel luogo citato non dice Cristo, che lo Spirito-Santo riceve *da me*, ma dice *de meo*, cioè *de meo Patre*. Non vale, perchè Gesù stesso spiega questo testo colle parole che sieguono: *Quæcunque habet Pater, mea sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet*. Con queste parole ci fa sapere l' uno e l' altro, cioè che lo Spirito Santo riceve dal Padre, e dal Figlio; perchè procede dal Padre, e dal Figlio. La ragione è manifesta: se il Figlio ha tutto ciò che ha il Padre (eccettuata la sola Paternità, che importa opposizion relativa alla Filiazione), ed il Padre ha l' esser principio dello Spirito-Santo; dunque ancora questo esser principio ha il Figlio, altrimenti non avrebbe tutto ciò che ha il Padre. Ciò appunto espresse Eugenio IV. nell' Epistola dell' Unione: „ Quoniam omnia quæ
„ Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio suo
„ gignendo dedit, præter esse Patrem; hoc i-
„ psum quod Spiritus-Sanctus procedit ex Fi-
„ lio, ipse Filius æternaliter habet, a quo æ-

„ ter-

„ naliter genitus est ". E prima di Eugenio avealo già scritto S. Agostino (a) dicendo: „ Ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus, iste autem Spiritus utriusque, quoniam „ de utroque procedit. Sed ideo cum de illo „ Filius loqueretur, ait, *de Patre procedit*, quoniam Pater processionis ejus auctor, qui talem Filium genuit, & gignendo ei dedit, ut „ etiam de Ipso procederet Spiritus ". Ed in questo luogo prevenne il S. Dottore l'obbiezione di Marco Efesino, cioè che nella Scrittura si dice solo, che lo Spirito-Santo procede dal Padre, non già dal Figlio: ma già avea detto S. Agostino, che intanto nella Scrittura si esprime solamente che lo Spirito-Santo procede dal Padre, in quanto che il Padre generando il Figlio gli comunica ancora l'esser principio dello Spirito-Santo, *gignendo ei dedit, ut etiam de ipso procederet Spiritus-Sanctus*.

7. Conferma ciò S. Anselmo (b) con quel principio abbracciato da tutt'i Teologi, cioè che *in Divinis omnia sunt unum, & omnia unum, & idem, ubi non obviat relationis oppositio*. Sicchè in Dio quelle sole cose distinguonsi realmente, fra le quali vi è opposizione relativa di producente, e prodotto. Il primo producente non può produrre se stesso, altrimenti nello stesso tempo sarebbe esistente, e non esistente: esistente, perchè produce se stesso; e non esistente, perchè non esiste se non dopo ch'è stato prodotto; il che ripugna apertamente. E ripugna ancora a quell'altro assioma, che *Nemo dat, quod non habet*; se il producente desse l'essere a se stesso prima di esser prodotto, darebbe a se quell'essere che non ha. Ma Dio non ha l'essere da se stesso? Sì, ha l'es-

(a) S. *Aug. l.* 2. (*alias* 3.) *contra Maxim. c.* 14.
(b) S. *Anselm. lib. de Proc. Spir. S. c.* 7.

essere da se, ma non è che Dio dà l'essere a se stesso; Dio è un Essere necessario, che per necessità sempre è stato, e sempre sarà, ed Egli dà l'essere a tutte le cose, altrimenti se Dio cessasse di esistere, tutte le cose insieme cessarebbero di essere. Ma tornando al punto, il Padre è il Principio della Divinità, e si distingue dal Figlio per l'opposizione, che vi è tra loro di producente, e prodotto. All'incontro in Dio quelle cose che non hanno tra di esse opposizione relativa, non si distinguono punto, ma sono una, e la stessa cosa. Onde il Padre è lo stesso col Figlio in tutto ciò; in cui non si oppone relativamente al Figlio. E perchè il Padre non si oppone relativamente al Figlio, nè il Figlio al Padre nell'essere l'uno e l'altro principio nello spirare lo Spirito-Santo; perciò quantunque lo Spirito-Santo sia spirato, e proceda dal Padre, e dal Figlio, è articolo di Fede definito così dal Concilio Generale di Lione II. come dal Fiorentino, che lo Spirito-Santo procede da uno principio, e da una spirazione, non già da due principii, e due spirazioni. " Nos damnamus „ (dissero i Padri Lugdunesi) & reprobamus „ omnes, qui temerario ausu asserunt, quod „ Spiritus-Sanctus ex Patre, & Filio, tanquam „ ex duobus principiis, non tanquam ab uno „ procedat ". E i Padri Fiorentini: „ Definimus, quod Spiritus-Sanctus a Patre, & Fi„ lio æternaliter tanquam ab uno principio, & „ unica spiratione procedat " (*a*). La ragione è, perchè una è la virtù di spirare lo Spirito-Santo così nel Padre, come nel Figlio, senza che s' incontri fra di essi alcuna opposizione relativa. Ond'è che siccome, quantunque il mondo sia stato creato così dal Padre, come dal Figlio, e dallo Spirito-Santo, nondimeno perchè

(a) *S. Greg. Nyss. l. ad Ablavium.*

chè una è la virtù di creare che spetta egualmente a tutte le tre Persone, si dice essere il Creatore; così perchè una è la virtù di spirare lo Spirito-Santo, la quale ugualmente è nel Padre, e nel Figlio, perciò si dice che unico è il principio, ed unica è la spirazione dello Spirito-Santo. Ma passiamo alle altre prove del punto principale, che lo Spirito-Santo procede dal Padre, e dal Figlio.

8. Si prova per 4. la processione dello Spirito Santo dal Padre, e dal Figlio con questo altro argomento, che fu già addotto dai Latini contra i Greci nel Concilio di Firenze, ed è questo: Se lo Spirito-Santo non procedesse anche dal Figlio non si distinguerebbe; la ragione è perchè (siccome abbiam detto) in Dio non vi è distinzione reale fra quelle cose, fra le quali non passa opposizion relativa di producente, e prodotto. Se lo Spirito-Santo non procedesse ancora dal Figlio, già fra Esso, ed il Figlio non vi sarebbe alcuna opposizione relativa, e per conseguenza l' una Persona non sarebbe dall' altra realmente distinta. A questa ragione così convincente diceano i Greci, che in tal caso anche vi sarebbe la distinzione, perchè il Figlio procederebbe per l' intelletto del Padre, e lo Spirito Santo per la volontà. Ma ben si rispose dai Latini, che ciò non basta a formare la distinzione reale tra il Figlio, e lo Spirito-Santo; poichè al più sarebbe questa una distinzione; virtuale, qual' è quella che passa in Dio tra l' intellezione, e la volizione; ma la Fede Cattolica insegna, che le tre Persone Divine, benchè siano della stessa natura e sostanza, son nondimeno tra di loro realmente distinte. E' vero che alcuni Padri, come S. Agostino, e S. Anselmo, han detto che il Figlio, e lo Spirito-Santo si distinguono ancora, perchè diversamente procedono l' uno dall' intelletto, e l' altro dalla volun-

lontà; ma essi dicendo ciò han parlato solo della causa rimota di questa distinzione, ma essi medesimi hanno troppo chiaramente espresso all' incontro, che la causa prossima, e formale della distinzione reale del Figlio, e dello Spirito-Santo è l'opposizione relativa nella processione dello Spirito-Santo dal Figlio. Ecco come parla S. Gregorio Nisseno (*a*): *Distinguitur Spiritus a Filio quod per ipsum est*. E così S. Agostino medesimo addotto da' Contrari (*b*): *Hoc solo numerum insinuat, quod ad invicem sunt*. E S. Giovanni Damasceno (*c*): *In solis autem proprietatibus, nimirum Paternitatis, Filiationis, & Processionis secundum causam, & causatum discrimen advertimus*. E 'l Concilio Toletano XI. al *cap.* 1. disse *In relatione Personarum numerus cernitur; hoc solo numerum insinuat, quod ad invicem sunt*.

9. Per ultimo si prova colla Tradizione di tutt' i secoli, la quale apparisce dalle sentenze di quei Padri Greci, de' quali essi Greci ben riconoscono l'autorità: e di alcuni altri Padri Latini che hanno scritto prima dello Scisma de' Greci. S. Epifanio nell'Ancorato dice così: „ Christus ex Patre creditur, Deus de Deo, & Spiritus ex Christo, aut ex ambobus ". E nell' Eresia 76. scrive: „ Sanctus autem Spiritus ex „ ambobus. Spiritus ex Spiritu. " S. Cirillo (*d*) scrive: „ Et ex Deo quidem secundum naturam Filius (genitus est enim ex Deo, & „ ex Patre) proprius autem ipsius, & in ipso, „ & ex ipso Spiritus ". Ed altrove (*e*): „ Quoniam ex essentia Patris est, Filiique Spiritus, „ qui procedit ex Patre & ex Filio ". S. Atanasio

(*a*)

(a) *S. Greg. Niss. l. ad Ablavium.*
(b) *S. Aug. Tract.* 39. *in Jo.*
(c) *Jo. Damasc. l.* 1. *da Fide c.* 11.
(d) *S. Cyrill. in Joelem cap.* 2.
(e) *Idem l.* 14. *Thesaur.*

(a) spiega la Processione dello Spirito-Santo dal Figlio con termini equivalenti: „Nec Spiritus Ver-„bum cum Patre conjungit, sed potius Spiri-„tus hoc a Verbo accipit... quæcunque Spiritus „habet, hoc a Verbo habet". S. Basilio (b) al quesito di un Eretico, perchè lo Spirito-Santo non si nomini Figlio del Figlio? risponde il Santo: „Non quod ex Deo non sit per Filium, sed „ne Trinitatis putetur esse infinita multitudo, „si quis eam suspicaretur, ut fit in hominibus, „filios ex filiis habere". De' Padri Latini Tertulliano (c) scrisse: „Filium non aliunde dedu-„co, sed de substantia Patris... Spiritum „non aliunde puto, quam a Patre per Filium". S. Ilario (d) dice: „Loqui de Eo (*Spiritu-„Sancto*) non necesse est, qui Patri, & Filio „auctoribus confitendus est". S. Ambrogio (e) dice: „Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a „Patre, & Filio &c." Ed altrove (f); „Spi-„ritus-Sanctus vere Spiritus, procedens quidem „a Patre, & Filio, sed non est ipse Filius".

10. Lascio l' autorità di altri Padri così Greci, come Latini, le quali furono raccolte da Giovanni Teologo contra Marco Efesino nel Concilio di Firenze, le cui cavillazioni furono dallo stesso Giovanni allora ben confutate. Ma quel che più importa, è il vedere l' autorità di più Concilii Generali, che hanno fermamente stabilito questo Dogma, come sono il Concilio Efesino, il Concilio di Calcedonia, il Concilio Costantinopolitano II. e III. con approvare la Lettera Sinodica di S. Cirillo Alessandrino, nella quale era espresso il Dogma della Processio-ne

(a) *S. Athan. Ora. 3. contra Arian. num.* 24.
(b) *S. Basil. l.* 5. *contra Eunom.*
(c) *Tertul. l. cont. Praxeam cap.* 4.
(d) *Hilar. l.* 2. *de Trin.*
(e) *S. Ambros. l.* 1. *de Spir. S. c.* 11. *al.* 10.
(f) *Idem de Symb. Ap. c.* 30.

ne dello Spirito-Santo dal Padre, e dal Figlio in questi termini: „ Spiritus appellatus est Ve-
„ ritatis, & Veritas Christus est; unde & ab
„ isto similiter, sicut ex Patre procedit ".
„ Nel Concilio Lateranese IV. celebrato nell' anno 1215. sotto Innocenzo III. unitamente i Latini coi Greci definirono (nel Capo 153.): *Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus-Sanctus ab utroque pariter, absque initio semper, ac sine fine.* Nel Concilio II. di Lione celebrato nell'anno 1274. sotto Gregorio X. quando i Greci di nuovo riunironsi coi Latini, fu definita concordemente (come si è detto) la Processione dello Spirito-Santo dal Padre, e dal Figlio: „ Fideli ac devota confessione fa-
„ temur, quod Spiritus-Sanctus ex Patre, &
„ Filio, non tanquam ex duobus principiis,
„ sed tanquam ab uno principio, non duabus
„ spirationibus, sed unica spiratione procedit ".

11. Finalmente nel Concilio Fiorentino celebrato sotto Eugenio IV. nell'anno 1438. in cui di nuovo si fe' la riunione de' Greci co' Latini, fu definito di comun consenso: „ Ut hæc Fidei
„ veritas ab omnibus Christianis credatur, &
„ suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod
„ Spiritus-Sanctus ex Patre, & ex Filio æter-
„ naliter tanquam ab uno principio, & una
„ spiratione procedit . . . Definimus insuper ex-
„ plicationem verborum illorum, *Filioque*, ve-
„ ritatis declarandæ gratia, & imminente tunc
„ necessitate licite ac rationabiliter Symbolo
„ fuisse appositam ". Or tutti questi Concili, ne' quali i Greci riunitisi coi Latini definirono la Processione dello Spirito-Santo dal Padre, e dal Figlio, ci porgono un argomento invincibile contra gli Scismatici per convincerli di Eresia; altrimenti dovrebbesi dire, che tutta la Chiesa Latina e Greca unitamente in tre Concili Generali ha definito un errore.

12. Circa poi le ragioni Teologiche, già di sopra ne abbiamo addotte due principalissime. La prima è, che il Figlio ha tutto ciò che ha il Padre eccettuata la sola Paternità, la quale è impossibile colla Filiazione: *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt.* *Jo.* 16. 15. Dunque se il Padre ha la virtù di spirare lo Spirito-Santo, questa medesima virtù compete anche al Figlio, mentre fra la Spirazione attiva, e la Filiazione non vi è opposizione relativa. La seconda ragione è, che se lo Spipito-Santo non procedesse dal Figlio, egli non si distinguerebbe realmente dal Figlio, perchè non vi sarebbe tra loro veruna opposizione relativa, nè distinzione reale, e per conseguenza si distruggerebbe il mistero della Trinità. Le altre ragioni apportate da' Teologi o si riducono alle già dette, o sono di congruenza, onde le tralasciamo.

§. II.

Si risponde alle obbiezioni.

13. Oppongono per 1. che la Scrittura parla solo della Processione dello Spirito-Santo dal Padre, e non dal Figlio. A questa già si è risposto di sovra al *n.* 6. Aggiungiamo qui, che sebbene la Scrittura non esprime ciò con termini formali, nondimeno lo dichiara con termini equivalenti, come di sopra si è dimostrato. Del resto se altro non fosse, i Greci ben riconoscono coi Latini l'autorità della Tradizione, e dalla Tradizione siamo istruiti, che lo Spirito-Santo procede dal Padre, e dal Figlio.

14. Oppongono per 2. che nel Concilio Costantinopolitano I. in cui fu definita la Divinità dello Spirito-Santo, non fu definito, ch' Egli procede dal Padre, e dal Figlio, ma solo dal Padre. Ma si risponde, che ciò non fu dichiara-

ra-

rato dal Concilio, perchè allora non era questo il punto controverso co' Macedoniani. Definì pertanto il Concilio solamente la Processione dello Spirito-Santo dal Padre, perchè i Macedoniani, e gli Eunomiani negavano la Processione dal Padre, e con ciò negavano la Divinità dello Spirito-Santo. La Chiesa non forma definizioni di Fede se non in caso di errori nascenti; e perciò vediamo, che in più Concili Generali è stata poi dalla Chiesa definita la Processione dello Spirito Santo anche dal Figlio.

15. Oppongono per 3. che nel Concilio Efesino, avendo Carisio Prete letto ivi pubblicamente un Simbolo composto da Nestorio, in cui si asseriva che lo Spirito-Santo non era dal Figlio, nè per lo Figlio avere la sua sostanza, i Padri non riprovarono questo articolo. Si risponde per 1. che ben potea spiegarsi, che Nestorio giustamente in senso Cattolico avesse negato che lo Spirito-Santo era dal Figlio, contra i Macedoniani, i quali asserivano che lo Spirito Santo era creatura del Figlio, avendo dal Figlio ricevuto l'essere, come tutte le altre creature. Si risponde per 2. che nel Concilio di Efeso non era questo della Processione dello Spirito-Santo il Dogma che si trattava, e perciò il Concilio lascíollo indeciso; essendo costume de' Concilii, come si è detto, di non distrarsi a decidere questioni incidenti, affin di attendere totalmente a condannare i soli errori, che in quel tempo serpeggiano.

16. Oppongono per 4. alcuni detti de' SS. Padri, i quali sembrano negare la Processione dal Figlio. S. Dionisio (*a*) scrive: „ Solum Patrem „ esse Divinitatis fontem consubstantialem ". S. Atanasio (*b*) dice: „ Solum Patrem causam „ es-

(a) *S. Dionys. l. 1. de Divin. Nom. c. 2.*
(b) *S. Athan. Quaest. de Nat. Dei.*

„ esse duorum". S. Massimo (*a*) dice: „ Patres non concedere Filium esse causam, idest principium Spiritus-Sancti". S. Giovan Damasceno dice (*b*): „ Spiritum Sanctum & ex „ Patre esse statuimus, & Patris Spiritum ap„ pellamus". Aggiungono certi altri detti di Teodoreto, e finalmente adducono quel fatto di Leone III. Papa, il quale comandò, che dal Simbolo Costantinopolitano si togliesse la particola *Filioque* aggiunta da' Latini, e che il Simbolo senza quella fosse descritto in tavole di argento a perpetua memoria. Ma si risponde, che le predette autorità de' Padri niente giovano ai Greci in favor del loro errore. S. Dionisio chiama il solo Padre fonte della Divinità; perchè il solo Padre è il primo fonte, o sia primo principio senza principio, e senza derivare da altra Persona della Trinità. A S. Dionisio si può aggiungere S. Gregorio Nazianzeno (*c*), che disse: *Quidquid habet Pater, idem Filii est, excepta causa.* Ma il Santo non altro volle dire, se non che il Padre è primo principio, e per questa ragione speciale si dice causa del Figlio, e dello Spirito-Santo, la quale ragione di primo principio non compete per altro al Figlio, che ha l'origine dal Padre; ma ciò non esclude che il Figlio insieme col Padre non siano principio dello Spirito Santo, come attestano S. Basilio, S. Giovan Grisostomo, ed altri con S. Atanasio cita al *num.* 9. Nello stesso modo si risponde al detto di S. Massimo, tanto più, come avverte il dottissimo Petavio (*d*), che presso i Greci la parola Principio ha forza di prima fonte, e prima origine, che compete al solo Padre.

17.

(a) *S. Maxim. Ep. ad Marin.*
(b) *S. Damasc. l.* 1. *de Fide Orth. C.* 11.
(c) *S. Greg. Nazianz. Orat.* 24. *ad Episcop.*
(d) *Petav. l.* 7. *de Trin. cap.* 17. *num.* 12.

17. Al detto di S. Giovan Damasceno può rispondersi, che il Santo parla ivi con cautela, per opporsi a' Macedoniani, che diceano essere lo Spirito-Santo creatura del Figlio; siccome usa il Santo la stessa cautela in non ammettere, che la S. Vergine si dica Madre di Cristo: *Christiparam Virginem sanctam non dicimus*; per evitar l'error di Nestorio, che la chiama Madre di Cristo per indurre due persone in Cristo. Del resto al passo del Damasceno ben rispose il Bessarione nel Concilio Fiorentino (*a*), che il Santo prese la proposizione, *Ex* per dinotare il Principio senza principio qual'è il solo Padre. Ma lo stesso S. Damasceno insegna la Processione dello Spirito-Santo dal Figlio, così nel luogo citato, ove lo chiama Spirito del Figlio, come nelle parole che seguono allo stesso Capo: „ Quemadmodum videlicet ex sole „ est radius, & splendor: ipse enim (cioè il „ Padre) & radii, & splendoris fons est; per „ radium autem splendor nobis communicatur, „ atque ipse est, qui nos collustrat, & a nobis „ percipitur ". Sicchè il Santo paragona il Padre al sole, il Figlio al raggio, e lo Spirito-Santo allo splendore; col che chiaramente dimostra, che siccome lo splendore procede dal sole, e dal raggio, così lo Spirito-Santo procede dal Padre, e dal Figlio.

18. A quel che opponeano di Teodoreto si risponde, che su questo punto l'autorità di Teodoreto o non vale, perchè in tal parte egli si oppone a S. Cirillo; o pure s'intende detto contra i Macedoniani, che diceano lo Spirito-Santo esser creatura del Figlio. A quel che ricavano finalmente di Leone III. Papa, si risponde che il santo Padre allora non già disapprovò il Dogma Cattolico della Processione dello Spiri-

to-

(a) *Bessarion. Orat. pro Unit.*

Santo dal Figlio nella quale ben convenne coi Legati della Chiesa Gallicana, e di Carlo Magno, come costa dagli Atti della Legazione deviti nel *tom.* 2. de' Concilii della Francia; ma disapprovò la giunta della parola *Filioque* fatta al Simbolo senza precisa necessità, e senza l'autorità di tutta la Chiesa; siccome poi questa giunta fu fatta nei Concilii Generali susseguenti, concorrendovi la necessità per riguardo de' Greci, che più volte eran tornati al vomito, e l'autorità della Chiesa Universale radunata in Concilio.

19. L' ultima opposizione de' Greci appoggiavasi a questa loro ragione: diceano: Se lo Spirito-Santo procedesse dal Padre, e dal Figlio, due già sarebbero, e non uno il principio dello Spirito-Santo, poichè due sarebbero le Persone, che lo producono. A questa opposizione già si è risposto di sovra nelle pruove del Dogma al num. 6. ma replichiamo la risposta con maggior chiarezza: Sebbene il Padre, e 'l Figlio siano due Persone realmente distinte, nulladimeno non sono, nè possono dirsi due principii dello Spirito Santo, ma è un solo principio; perchè la virtù per cui essi producono lo Spirito-Santo è una sola, ed è la stessa nel Padre, che nel Figlio. Nè il Padre è principio dello Spirito-Santo per la Paternità, nè il Figlio per la Filiazione, onde potessero dirsi due principii, ma il Padre, e 'l Figlio sono principio dello Spirito-Santo per la Spirazione attiva, la quale essendo una sola, e la stessa comune, ed indivisa nel Padre, e nel Figlio, perciò il Padre, ed il Figlio non possono dirsi due principii, nè due Spiratori, poichè sono un solo Spiratore dello Spirito-Santo; e benchè siano due le Persone che lo spirano, unica non però è la Spirazione. E tutto ciò ben fu espresso nella Definizione del Concilio Fiorentino.

CON-

CONFUTAZIONE V.

Della Eresia di Pelagio.

1. Non intendo qui di confutare tutti gli errori di Pelagio circa il peccato originale, e circa il libero arbitrio, ma solamente circa la Grazia. Nell'Istoria che ho scritta già nell'Opera al *Cap.* V. *Artic.* II. num. 5. ho scritto che l'Eresia principale di Pelagio fu nel negare la necessità della Grazia per fuggire il male, ed operare il bene, ed ivi ho notati i varii Sutterfugii, ch'egli trovò per evitar la nota di eretico, ora dicendo che la Grazia è lo stesso libero arbitrio donatoci da Dio, ora, ch'è la legge insegnandoci come abbiamo da vivere, ora il buon esempio di Gesù Cristo, ora il perdono de' peccati, ora l'interna illustrazione, ma solo per parte dell'intelletto, in conoscere il bene, ed il male, benchè Giuliano, discepolo di Pelagio ammise anche la grazia della volontà, ma non mai nè Pelagio, nè i Pelagiani hanno ammessa la necessità della Grazia, appena han detto che la Grazia era necessaria a fare il bene con più facilità; ed han negata esser questa Grazia gratuita, volendo ch'ella si desse secondo i nostri meriti naturali. Sicchè due sono i punti da stabilirsi, l'uno circa la *Necessità*, l'altro circa la *Gratuità* della Grazia.

§. I.

Della Necessità della Grazia.

2. Si prova per 1. dalla sentenza di Gesù Cristo: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum. Jo.* 6. 44. Da queste sole parole si fa chiaro, che niuno può fare al-

un atto buono in ordine alla vita eterna senza la grazia interna. Ciò si conferma da quella sentenza: *Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere. Jo. 15. 5.* Sicchè, come Cristo c' insegna, in gli atti in ordine alla salute niente possiamo fare da noi stessi; dunque la grazia ci è assolutamente necessaria ad ogni atto buono; altrimenti (dice S. Agostino) non possiamo acquistare alcun merito per la vita eterna: „ Ne quisquam putaret parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset hic, *fert fructum multum*, non ait, quia sine me parum potestis facere; sed, *nihil potestis facere*: sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest. ". Si prova per 2. da quel che dice S. Paolo (che si chiama dai Padri il Predicator della grazia) scrivendo a' Filippesi: *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini; Deus est enim qui operatur in vobis, & velle, & perficere. Philip. 2. 12. 13.* Prima gli esorta nella stessa lettera ad essere umili, *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes*, ad esempio di Cristo, come soggiunge, che *humiliavit semetipsum usque ad mortem*; e quindi poi fa lor sapere, che Dio è quello che opera in essi tutto il bene. Insinuando loro con ciò quel che disse S. Pietro: *Deus superbis resistit humilibus autem dat gratiam. 1. Petr. 5. 5.* In somma S. Paolo vuol persuaderci la necessità della grazia per volere, e mettere in effetto ogni atto buono; e che perciò dobbiamo essere umili, altrimenti ci renderemo indegni di quella. Ed affinchè non potessero i Pelagiani rispondere, che qui si parla non già della necessità assoluta della grazia, ma della necessità della grazia a fare più facilmente il bene, secondo ammettono essi

la

la necessità, lo stesso S. Paolo risponde in altro luogo (1. *Cor.* 12. 3.): *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu-Sancto*. Se dunque non possiamo nè pure nominar Gesù con profitto dell' anima senza la grazia dello Spirito-Santo, tanto meno senza la sua grazia potremo operar la nostra salute.

3. Per 2. ci fa sapere S. Paolo, che non basta la sola grazia della legge data, come dicea Pelagio, perchè vi bisogna la grazia attuale per potere in effetto osservar la legge: *Si per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est*. *Gal.* 2. 21. Per giustizia s' intende l' osservanza de' precetti, secondo quest' altro testo: *Qui facit justitiam justus est*. 1. *Jo.* 3. 7. Onde vuol dire l' Apostolo: Se l' uomo coll' aiuto della sola legge può osservare la legge, dunque Cristo invano è morto? Ma no, vi bisogna la grazia, che Gesù Cristo ci ha procurata colla sua morte. Tanto è lontano che la sola legge basti per osservare i precetti, che anzi la legge è occasione a noi, come dice lo stesso Apostolo, di trasgredire la legge, poichè per lo peccato è in noi entrata la concupiscenza: *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam: sine lege enim peccatum mortuum revixit*. *Rom.* 7. 8. & 9. Spiega S. Agostino in qual modo la cognizion della legge più presto ci rende rei che innocenti, ciò avviene, dice il Santo (*a*), perchè tale è la condizione della nostra volontà corrotta, che amando la libertà è portata con più veemenza alle cose proibite, che permesse. La grazia poi è quella, che ci fa amare, ed operare quel che conosciamo di dover fare, come si disse nel Concilio Cartaginese II. *Ut quod faciendum cognovimus, per Gratiam præstatur, etiam facere diligamus, atque*

(a) *S. August. l. de Spirit. S. & litt.*

nvaleamus. Senza la grazia chi potrebbe a-
[illegible]ire il primo, e più importante precetto di
[illegible]e Dio? *Caritas ex Deo est.* 1. *Jo.* 4. 7.
[illegible]*itas Dei diffusa est in cordibus nostris per*
[illegible]*itum Sanctum, qui datus est nobis. Rom.*
5. 5. La santa carità è mero dono di Dio, che
[illegible]n si può ottenere colle nostre forze. *Amor*
[illegible]*i, quo pervenitur ad Deum, non est nisi a*
[illegible], scrive S. Agostino (*a*). Senza la grazia
[illegible]i mai può vincere le tentazioni, almeno le
[illegible]ri? Ecco come parlava Davide: *Impulsus e-*
versus sum, ut caderem; & Dominus suscepit
me. Ps. 117. 13. E Salomone dice: *Nemo po-*
test esse continens (cioè superare i moti d' incon-
tinenze), *nisi Deus det. Sap.* 8. 21. Quindi l'
Apostolo, avendo fatto menzione delle tentazio-
ni che ci assaltano, dice: *Sed in his omnibus su-*
peramus propter eum. Rom. 8. 37. Ed altrove
scrive: *Deo gratias, qui semper triumphat nos*
in Christo Jesu, 2. *Cor.* 2. 14. Intanto dunque
S. Paolo ringraziava Dio per la vittoria delle
tentazioni, perchè riconosceva averle superate in
vigor della grazia. Dice S. Agostino (*b*): Sa-
rebbe stato vano questo ringraziamento, se la
vittoria non fosse stata dono di Dio: *Irrisoria*
est etiam illa actio gratiarum, si ob hoc gratiæ
aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit.
Tutto ciò dimostra la necessità, che abbiamo
della grazia, così per fare il bene, come per
evitare il male.

4. Ma vediamo la ragione Teologica di que-
sta necessità della grazia. I mezzi debbono es-
ser proporzionati col fine; all'incontro la no-
stra salute eterna consiste nel godere Dio alla
svelata, fine certamente di ordine sovrannatura-
le; per tanto i mezzi che ci conducono a que-
sto

(a) S. August. l. 4. contra Julian. cap. 3.
(b) S. August. in loco cit. ad Corint.

sto fine, anche debbono essere di ordine sovrannaturale. Or tutto ciò che ci conduce alla salute, è mezzo per la salute medesima, e per conseguenza le sole nostre forze naturali non possono bastare per farci operare alcuna cosa in ordine alla salute eterna, senza essere elevati dalla grazia, poichè la natura non può far da per se ciò ch'è superiore a se stessa, qual'è un atto di ordine soprannaturale. Alle nostre deboli forze naturali, che non son capaci di atti soprannaturali, si aggiunge poi la corruzione della nostra natura per cagion del peccato; il che ci fa maggiormente conoscere la necessità della grazia.

§. II.

Della gratuità della grazia.

5. L'Apostolo in più luoghi ci manifesta, che la Divina grazia è in tutto gratuita, ed è opera della sola misericordia di Dio, indipendente da' nostri meriti naturali. In un luogo dice: *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed ut etiam pro illo patiamini.. Philip.* 1. 29. Dunque, come riflette S. Agostino (*a*), è dono di Dio meritatoci da Gesù Cristo, non solo il patire per suo amore, ma ancora il credere in esso; e se è dono di Dio, non può esser dato per merito nostro: „ Utrumque ostendit Dei donum, quia utrumque dixit esse donatum: nec ait, ut plenius, „ & perfectius credatis, sed ut credatis in eum ". Simile a ciò è quel che scrisse l' Apostolo a' Corinti (1. *Cor.* 7. 25.): *Misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis.* Se l' esser fedele è misericordia di Dio, dunque non è merito no-

(a) *S. August. l. de præd. St. c.* 2.

[illegible]to. „ Non [illegible] (dice S. Agostino nel luogo [illegible]), quia fidelis erat; fideli ergo datur quidem, sed [illegible], est etiam, ut esset fidelis ”. [illegible] Troppo chiaramente poi dimostra, che [illegible] riceviamo da Dio di lume, e di forza in [illegible], non è merito nostro, ma è dono tutto [illegible] di Dio, quell' altro luogo di S. Paolo, [illegible] dice: *Quis te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* 1. *Cor.* 4. 7. Se si desse la grazia secondo i nostri meriti naturali derivati dalle sole forze del nostro libero arbitrio, ecco che già vi sarebbe quel che distingue un uomo, che opera la sua salute, da un altro che non l' opera. Anzi ben riflette S. Agostino, che se Dio ci donasse solamente il libero arbitrio, cioè una volontà libera, e indifferente ad esser buona e mala, secondo che noi di quella ci serviamo; nel caso che la buona volontà venisse da noi, e non da Dio, sarebbe migliore quel che viene da noi, che quel che viene da Dio: *Nam si nobis libera quædam voluntas ex Deo, quæ adhuc potest esse vel bona, vel mala; bona vero voluntas ex nobis est, melius est id quod a nobis, quam quod ab illo est* (a). Ma no, insegna l' Apostolo, che quanto abbiamo da Dio, tutto gratuitamente ci è dato, e perciò di nulla possiamo noi gloriarci.

7. Finalmente viene ben confermata la gratuità della grazia dallo stesso S. Paolo nella lettera a' Romani (11. 5. & 6.): *Sic ergo & in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt* (Intende qui l' Apostolo per *Reliquiæ* quei pochi Giudei fedeli a rispetto di molti rimasti increduli). *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est*

(a) *S. August. l. 2. de Pecc. merit. c. 18.*

est gratia. Non potea l' Apostolo esprimere con maggior chiarezza questa verità Cattolica, che la grazia è un dono gratuito di Dio, e non dipende dai meriti del nostro libero arbitrio, ma dalla mera liberalità del Signore.

§. III.

Si prova la necessità, e la gratuità della grazia colla tradizione confermata da' Concili, e da' Sommi Pontefici.

8. S. Cipriano (*a*) stabilisce come massima fondamentale in questa materia la sentenza: *In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est*. S. Ambrogio (*b*) scrive: *Ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit ædificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quicquam incipere sine Domino*. S. Giovan Grisostomo in più luoghi, in uno (*c*) dice: *Gratia Dei semper in beneficiis priores sibi partes vindicat*. In altro luogo (*d*): *Quia in nostra voluntate totum post gratiam Dei relictum est, ideo & peccantibus supplicia proposita sunt, & bene operantibus retributiones*. E più chiaro in altro luogo (*e*): „ Igitur quod accepisti, habes, neque hoc tantum, aut illud, „ sed quidquid habes; non enim merita tua hæc „ sunt, sed Dei gratia; quamvis fidem adducas, „ quamvis dona, quamvis doctrinæ sermonem, „ quamvis virtutem, omnia tibi inde provenerunt. Quid igitur habes quæso, quod acceptum non habeas? num ipse per te recte operatus es? Non sane, sed accepisti ... Propterea

(a) *S. Cypr. l. 3. ad Quirin. cap. 4.*
(b) *S. Ambros. l. 7. in Luc. cap. 8.*
(c) *S. Chrysost. Hom. 22. in Gen.*
(d) *Idem Hom. 22. in Gen.*
(e) *Idem Hom. in cap. 4. 1. ad Cor.*

...a cohibearis oportet, non enim tuum ad ...mus est, sed largientis ". S. Girolamo ...„ Dominum gratia sua nos in singulis operibus juvare, atque substentare ". Ed in altro luogo (b) dice: „ Velle, & nolle nostrum est; ipsumque quod nostrum est; sine Dei miseratione nostrum non est ". In altro luogo (c): „ Velle, & currere meum est, sed ipsum meum, sine Dei semper auxilio non erit meum ". ...scio innumerabili altre autorità de' Padri, che ...rei qui addurre, e passo a' Sinodi.

9. Nè intendo qui rapportare tutte le Definizioni de' Sinodi particolari contra Pelagio, addurò le sole Definizioni di alcuni Sinodi approvati dalla Sede Apostolica, e ricevuti da tutta la Chiesa. Fra questi vi è il Sinodo Cartaginese di tutta l' Africa approvato da S. Prospero (d), ove si disse: „ Cum 214. Sacerdotibus, quorum Constitutionem contra inimicos „ gratiæ Dei totus mundus amplexus est, vera„ ci professione, quemadmodum ipsorum habet „ sermo, dicamus gratiam Dei per Jesum Chri„ stum Dominum, non solum ad cognoscen„ dam, verum ad faciendam justitiam, nos per „ actus singulos adjuvari, ita sine illa nihil ve„ ræ sanctæque pietatis habere, cogitare, dice„ re agere valeamus.

10. Nel Sinodo II. di Oranges Can. 7. si disse: „ Si quis per naturæ vigorem bonum ali„ quod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, „ cogitare, aut eligere posse confirmet, absque „ illuminatione, & inspiratione Spiritus-Sancti „ hæretico fallitur spiritu ". E più chiaramente avea definito: „ Si quis sicut augmentum, „ ita etiam initium Fidei, ipsumque credulita-

„ tis

(a) *S. Hieron. l. 3. contra Pelag.*
(b) *Idem Epist. ad Demetriad.*
(c) *Idem Epist. ad Ctesiphont.*
(d) *S. Prosp. Respons. ad cap. 8. Gallor.*

„ tis affectum; quo in eum credimus, qui judi-
„ cat impium, & ad generationem sacri Baptis-
„ matis pervenimus, non per gratiæ donum,
„ idest per inspirationem Spiritus-Sancti corri-
„ gentem voluntatem nostram ab infidelitate ad
„ Fidem, ab impietate ad pietatem, sed natu-
„ raliter nobis inesse dicit, Apostolicis docu-
mentis adversarius approbatur ".

11. Ai Concilii si uniscono le autorità de' Sommi Pontefici, che hanno approvati, e confermati più Sinodi particolari celebrati contra i Pelagiani. Innocenzo I. nella lettera al Concilio Milevitano, approvando la loro Fede contra Pelagio, e Celestio, scrisse così: „ Cum in
„ omnibus Divinis paginis voluntati liberæ, non-
„ nisi adjutorium Dei legimus esse nectendum,
„ eamque nihil posse Cælestibus præsidiis desti-
„ tutam, quonam modo huic soli possibilitatem
„ hanc, pertinaciter defendentes, sibimet, imo
„ plurimis Pelagius Cælestiusque persuadent? "
Di più Zosimo Papa nella sua lettera Enciclica a tutti i Vescovi del mondo, rapportata da Celestino I. nella Pistola ai Vescovi delle Gallie, dice così: „ In omnibus causis, cogitationi-
„ bus, moribus adjutor & protector orandus
„ est. Superbum est enim, ut quicquam sibi
„ humana natura præsumat ". Nel fine poi della citata lettera di Celestino I. vi sono più Capitoli presi dalle Definizioni di altri Pontefici, e de' Concilî Africani in materia della grazia, e nel V. Capitolo si legge così: „ Quod omnia studia,
„ & omnia opera; ac merita Sanctorum ad Dei
„ gloriam, laudemque referenda sunt; quia non
„ aliunde ei placet, nisi ex eo quod Ipse dona-
„ verit ". E nel Capitolo VI.: „ Quod ita
„ Deus in cordibus hominum, atque in ipso li-
„ bero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio,
„ pium consilium, omnisque motus bonæ volun-
„ tatis ex Deo sit, quia per illum aliquid bo-
ni

ni possumus, sine quo nihil possumus ".

12. Nel Concilio Efesino Ecumenico furono formalmente condannati i Pelagiani, come scrive il Cardinal Orsi (a). Nestorio avea ben accolti i Vescovi Pelagiani in Costantinopoli, poich'egli aderiva a Pelagio nel punto, che la Grazia si concede a noi da Dio non gratuitamente, ma secondo i proprii meriti; questa falsa dottrina piaceva a Nestorio, mentr'ella si adattava al suo sistema, che il Verbo aveva eletta la Persona di Cristo per tempio di sua abitazione per le di lui proprie virtù; e così i Padri del Concilio di Efeso, conoscendo l'ostinazione di que' Vescovi Pelagiani, gli condannarono come eretici. E finalmente il Concilio Tridentino nella *Sess.* 6. *de Justif.* così definisce tutta questa materia in due Canoni. Nel Canone 2. dice: „ Si quis dixerit divinam gratiam ad hoc solum „ dari, ut facilius homo juste vivere, ac ad vi„ tam æternam promoveri possit, quasi per li„ berum arbitrium sine gratia utrumque, sed „ ægre tamen & difficulter possit, anathema „ sit ". Nel Canone poi 3. dice: „ Si quis di„ xerit, sine præveniente Spiritus-Sancti inspira„ tione, atque ejus adjutorio hominem crede„ re, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut „ oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; „ anathema sit ".

§. IV.

Si risponde alle Obbiezioni.

13. Oppongono per 1. i Pelagiani, e dicono: Se si ammette, che la Grazia è assolutamente necessaria a fare qualunque atto in ordine alla sa-

(a) *Card. Orsi Ist. Eccl. tom.* 13. *l.* 29. *n.* 52. *con S. Prospero lib. contra Collat. c.* 21.

salute si ha da dire, che l'Uomo non ha libertà, ed il libero arbitrio è distrutto. Risponde S. Agostino, che l'Uomo caduto certamente non è più libero senza la Grazia, nè a cominciare, nè a perfezionare alcun atto in ordine alla vita eterna; ma dalla Grazia di Dio ricupera questa libertà, poichè quelle forze che gli mancano per potere operare il bene, gli son somministrate dalla Grazia meritatagli da Gesù Cristo; la quale gli fa ricuperare la libertà, e la forza di operare la sua eterna salute, senza però necessitarlo: „ Peccato Adæ arbitrium li-„ berum de Hominum natura periisse, non di-„ cimus, sed ad peccandum valere in Homine „ subdito Diabolo. Ad bene autem, pieque vi-„ vendum non valere, nisi ipsa voluntas Homi-„ nis Dei Gratia fuerit liberata, & ad omne bo-„ num actionis, sermonis, cogitationis adju-„ ta ". Così S. Agostino (a).

14. Si oppone per 2. quel che disse Dio a Ciro: *Qui dica Cyro; Pastor meus es, & omnem voluntatem meam complebis. Isa.* 44. 28. E nel *Cap.* 46. *v.* 11. lo chiamò Uomo secondo la sua volontà: *Virum voluntatis meæ*. Onde dicono i Pelagiani: Ciro era Uomo idolatra, sicchè era privo della Grazia, che si dona da Dio per Gesù-Cristo, e pure osservò secondo il Testo citato tutt'i precetti naturali; dunque senza la Grazia ben può l'uomo osservare tutta la legge di natura. Si risponde, che per intender ciò bisogna distinguere co' Teologi la volontà di *Beneplacito* dalla volontà di *Segno*. La volontà di *Beneplacito* è quella, ch'è stabilita da Dio con decreto assoluto, la quale vuole Iddio, che da noi infallibilmente sia eseguita; e questa sempre viene adempita dagli empii.

La

(a) *S. August. libro 2. contra duas Epist. Pelagian. cap.* 5.

la volontà poi di *Segno* è quella, che riguarda i Divini precetti a noi significati; ma all'ademimento di questa Divina volontà vi bisogna la nostra cooperazione, la quale non si può mettere da noi senza l'aiuto della Grazia; questa volontà non è sempre adempita dagli empii. Ora il Signore in Isaia a rispetto di Ciro non parla della volontà di *Segno*, ma di quella di *Beneplacito*, cioè che Ciro dovesse liberare i Giudei dalla cattività, e dovesse permettere che si riedificasse il Tempio, e la Città; il che dovè senza meno eseguirsi da Ciro; il quale all'incontro fu idolatra, sanguinario, invasore de' Regni alieni, sicchè Ciro non adempì i precetti naturali.

15. Si oppone per 3. quel che abbiamo in S. Marco al *c.* 10. di un cert'Uomo, ch'essendo stato dal Signore esortato ad osservare i precetti rispose: *Magister, hæc omnia observavi a juventute mea*, *vers.* 20. E che veramente gli avesse osservati, si deduce da quel che soggiunge ivi S. Marco: *Jesus autem intuitus eum, dilexit eum: vers.* 21. Ecco, dicono i Pelagiani, che quest'Uomo senza la Grazia, e senza nè pure credere prima in Cristo, osservò tutt' i precetti naturali. Si risponde per 1. che quell'Uomo era Giudeo, e come tale credeva in Dio ed implicitamente anche in Cristo; e perciò potè aver la Grazia, per cui abbia osservati i precetti del Decalogo. Si risponde per 2. che quando disse quell'Uomo, *hæc omnia observavi*, non s'intende di tutt'i precetti, ma solo di quelli che gli nominò il Signore, *ne adulteres ne occidas*, *ne fureris* &c. *ver.* 19. Del resto dallo stesso Vangelo apparisce, che poco osservava il precetto di amare Dio sovra ogni cosa, poichè invitato da Cristo a lasciar le sue ricchezze, non ubbidì, onde il Signore tacitamente l'incolpò proferendo quella sentenza: *Quam dif-*

difficile, qui pecunias habent, in regnum Dei introibunt! vers. 23.

16. Oppongono per 4. che S. Paolo stanco ancora sotto la legge, e non ancora costituito in Grazia, osservò tutta la legge, com' egli stesso attesta: *Secundum justitiam quæ in lege est, conversatus sine querela. Philip.* 3. 6. Si risponde, che S. Paolo osservò prima la legge in quanto all' esterno, ma non in quanto all' interno amando Dio sopra ogni cosa, secondo lo stesso Apostolo scrisse: *Eramus aliquando & nos insipientes, increduli, errantes, servientes desideriis & voluptatibus variis in malitia... odientes invicem. Ad Tit.* 3. 3.

17. Oppongono per 5. o tutt' i precetti del Decalogo sono possibili, o impossibili. Se son possibili, dunque ben possiamo osservarli colle sole forze del libero arbitrio. Se poi sono impossibili, non sarà peccato il trasgredirli, giacchè niuno è tenuto all' impossibile. Si risponde, che tutt' i precetti sono impossibili ad osservarsi da noi senza la Grazia, son possibili all' incontro coll' aiuto della Grazia; così risponde S. Tommaso (a): *Illud quod possumus cum auxilio Divino, non est nobis omnino impossibile.. Unde Hieronymus confitetur, sic nostrum esse liberum arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.* Sicchè, essendo già a noi impossibile coll' ajuto Divino l' osservanza de' precetti, ben siamo tenuti ad osservarli. Ad altre opposizioni che faceano i Pelagiani, si risponderà nelle risposte che faremo nella seguente Confutazione de' Semipelagiani.

(a) *S. Tom.* 1. 2. *q.* 109. *a.* 4. *ad* 2.

CON-

CONFUTAZIONE VI.

Dell' Eresia de' Semipelagiani.

1. I Semipelagiani riconoscono le forze della volontà umana debilitate col peccato originale, onde confessano la necessità della Grazia ad operare il bene, ma negano esser ella necessaria al principio della Fede, e al desiderare la salute eterna; dicendo che siccome negl' Infermi il credere che la medicina loro giovi, e 'l desiderio di ottener la salute non sono opere per cui vi bisogni la medicina, così il principio di credere, o sia l' affezione alla Fede, ed il desiderio della salute eterna non sono opere, per cui vi è necessaria la Grazia. Ma colla Chiesa Cattolica si dee tenere, che ogni principio di credere, ed ogni buon desiderio in noi è opera della Grazia.

§. I.

Il principio della Fede, e d' ogni buona volontà, non è da noi, ma da Dio.

2. Si prova ciò per 1. evidentemente con quel che dice S. Paolo: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* 2. Cor. 3. 5. Sicchè il principio di credere, cioè non quel principio di Fede appartenente all' intelletto, che naturalmente vede la verità della nostra Fede, ma quella pia volontà di credere, la quale non è ancora Fede formata, poichè non è altro che un pensiero di voler credere, il quale precede al credere; come dice S. Agostino: questo buon pensiero, secondo l' Apostolo, non si ha che da Dio. Ecco le parole di S. Agostino, il qua-

le ponderando il testo citato, dice così; „ Attendant hic, & verba ista perpendant, qui
„ putant ex nobis esse Fidei cœptum, & ex
„ Deo esse Fidei supplementum. Quis enim non
„ videt, prius esse cogitare quam credere?
„ Nullus quippe credit aliquid, nisi prius crediderit esse credendum. Quamvis enim rapte,
„ quamvis celerrime credendi voluntatem quædam cogitationes antevolent, moxque illa ita
„ sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur;
„ necesse est tamen, ut omnia quæ creduntur,
„ præveniente cogitatione credantur.. Quod ergo pertinet ad religionem & pietatem (de qua
„ loquebatur Apostolus), si non sumus idonei
„ cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed
„ sufficientia nostra ex Deo est; profecto non
„ sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est (*a*)".

3. Si prova per 2. con l'altro testo dello stesso Apostolo, dove si accenna insieme la ragione della nostra proposizione. Dice S. Paolo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti?* 1. *Cor.* 4. 7. Se il principio della buona volontà, che ci dispone a ricever da Dio la Fede, o altro dono della Grazia venisse da noi, ecco che questo ci farebbe discernere da un altro, che non avesse questo principio di buona volontà in ordine alla vita eterna. Ma S. Paolo dice, che quanto abbiamo, il che comprende ogni primo desiderio di credere, o di salvarci, tutto lo riceviamo da Dio: *Quid autem habes, quod non accepisti?* S. Agostino anche un tempo tenea, che la Fede in Dio non era da Dio, ma da noi, e che per quella otteniamo poi da Dio il viver bene; ma questo pas-

so

(a) *S. August. l. de Prædest. Ss. cap.* 2.

so dell' Apostolo principalmente lo fe' ritrattare, com' egli stesso confessa (*b*): *Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem: putans Fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, & per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter & juste, & pie vivamus in hoc saeculo.*

4. Ciò si conferma con quel che dice lo stesso Apostolo in altro luogo (*Ephes.* 2. 8. & 9.): *Gratia enim estis salvati per Fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum; non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Scrive S. Agostino (*a*), che Pelagio stesso per non esser condannato dal Concilio della Palestina, condannò (benchè fintamente) la proposizione: *Gratia secundum merita nostra datur.* Quindi scrisse il Santo: „ Quis autem, dicat eum, qui jam cœpit „ credere, ab illo inquam credidit, nihil me„ reri? Unde fit, ut jam merenti cetera dican„ tur addi retributione Divina: ac per hoc gra„ tiam Dei secundum merita nostra dari: quod „ objectum sibi Pelagius, ne damnaretur, ipse „ damnavit ".

5. Si prova per 3. la nostra proposizione da quel che disse la stessa Sapienza incarnata: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum. Jo.* 6. 44. Ed in altro luogo disse: *Sine me nihil potestis facere. Jo.* 15. 5. Da questi luoghi si ricava, che noi colle sole forze naturali, non possiamo nè pure disporci a ricever da Dio le grazie attuali; che ci conducono alla vita eterna, poichè la Grazia attuale è di ordine soprannaturale, e perciò non può aver proporzione una disposizione moralmente naturale a ricevere una Grazia soprannaturale.

Si

(a) *S. August. lib. de Praedest. SS. cap.* 3.
(b) *Idem loc. cit. cap.* 1.

Si gratia, dice l'Apostolo, *jam non ex operibus alioquin gratia non est gratia. Rom.* 11. 7. All'incontro è certo, che la Grazia non si dona da Dio secondo i nostri meriti naturali, ma secondo la sua Divina liberalità. Iddio che perfeziona in noi le opere buone, Egli stesso le comincia: *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. Philip.* 1. 6. Ed in altro luogo dice l'Apostolo, che ogni buona volontà ha da principiare da Dio, e da Dio ha da esser condotta a fine: *Deus est enim qui operatur in vobis, & velle, & perficere, pro bona voluntate. Phil.* 2. 13. E qui bisogna notare l'altro errore de' Semipelagiani, i quali diceano, che a fare il bene è già necessaria la grazia, ma non già a perseverare nel bene. Ma questo errore è stato già ben confutato espressamente dal Sagro Conc. di Trento (*Sess. VI. cap.* 13.) insegnando, che 'l dono della perseveranza non si può ottenere, se non da Dio, il quale dà la perseveranza: *Similiter de perseverantiæ munere... quod quidem aliunde haberi non potest nisi ab eo, qui potens est eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.*

§. II.

Si risponde alle Obbiezioni.

6. Oppongono per 1. i Semipelagiani alcuni passi della Scrittura, in cui par che la buona volontà, e 'l principio dell'opera buona si attribuisce a noi, ed a Dio solamente la perfezione dell'opera. Nel primo libro de' Re al *cap.* 7. *v.* 3. si legge: *Præparate corda vestra Domino.* Simile a questo luogo è quello di S. Luca (3. 4.): *Parate viam Domini, rectas facite semitas ejus.* Di più in Zaccaria (1. 3.) si dice: *Convertimini ad me... ego convertar ad vos.* E S. Pao-

Paolo a' Romani (7. 18.) per che in [illegible] più chiaro: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio.* E negli Atti degli Apostoli (*cap. 17. v. 7.*) sembra la grazia [illegible] che ricevè Cornelio, attribuirsi alle sue [illegible] ni. Si risponde a questi, ed a simili [illegible] ivi non si esclude la grazia preveniente [illegible] dello Spirito-Santo, ma vi si presuppone [illegible] esorta di corrispondere a questa grazia per togliere gl' impedimenti alle grazie maggiori, che tiene Dio preparate a chi ben corrisponde. Sicchè col dire apparecchiate i vostri cuori, convertitevi al Signore ec. la Scrittura non già attribuisce al nostro libero arbitrio il principio della Fede, o della conversione senza la grazia preveniente; ma solo ci ammonisce a corrispondere, con farci sapere, che la grazia preveniente ci lascia liberi ad eleggere, o a rifiutare il bene. Siccome all' incontro quando la Scrittura dice: *Præparatur voluntas a Domino.* E quando noi diciamo: *Converte nos Deus salutaris noster. Psal.* 84. 15. Allora siamo ammoniti, che la grazia ci previene a fare il bene; ma senza toglierci la libertà, se non vogliamo accettarla. Così appunto parlò il Concilio di Trento: *Cum dicitur:* Convertimini ad me, & ego convertar ad vos, *libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus:* Converte nos Domine, & convertemur, *Dei nos gratia præveniri confitemur.* Lo stesso si risponde a quel che diceva S. Paolo: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio;* voleva dire l' Apostolo, come [illegible] già egli giustificato, avea già la grazia di [illegible] re il bene, e che il perfezionarlo non era sua, ma di Dio; ma non dice, ch' egli [illegible] se la buona volontà di operare il bene. A[illegible] di Cornelio corre la stessa risposta, poichè [illegible] bene egli ottenne la conversione alla [illegible] le sue orazioni, queste sue medesime

non erano state scompagnate dalla grazia preveniente.

7. Oppongono per 2. quel che disse Cristo in S. Marco (*c.* 16. *v.* 16): *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit.* Dicono: Qui una cosa si esige, ch'è la Fede; un'altra si promette, ch'è la salute. Dunque ciò che si esige, è nella potestà dell'uomo; ciò che si promette, è nella potestà di Dio. Si risponde con S. Agostino (*a*) per istanza: S. Paolo, dice il S. Dottore, scrive, *Si spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis. Rom.* 8. 13. Qui uno si esige, ch'è la mortificazione delle passioni; l'altro si promette, ch'è il premio della vita eterna. Dunque se valesse l'argomento de' Semipelagiani, che quel che si esige, è in nostra potestà senza bisogno della grazia, dovremmo dire, che senza la grazia noi possiamo vincere le passioni; ma questo, dice il Santo, è l'errore inescusabile de' Pelagiani: *Pelagianorum est error iste damnabilis.* Indi dà a' Semipelagiani la risposta diretta, e dice, che quel che si esige da noi, non è in nostro potere di darlo senza la grazia, ma coll'aiuto della grazia; e poi così conclude: „ Sicut ergo, quamvis donum Dei „ sit facta carnis mortificare, exigitur tamen a „ nobis proposito præmio vitæ; ita donum Dei „ est Fides, quamvis & ipsa, dum dicitur, *si* „ *credideris, salvus eris*, proposito præmio sa„ lutis exigatur a nobis. Ideo enim hæc & no„ bis præcipiuntur, & dona Dei esse monstran„ tur, ut intelligatur, quod & nos ea facimus „ & Deus facit ut illa faciamus.

8. Oppongono per 3. quel che il Signore mille volte ci esorta e ripete nelle Scritture, che preghiamo, e cerchiamo, se vogliamo ricever le grazie; dunque, dicono, il pregare è in nostra

(a) *S. August. de prædest. Sanctorum c.* 11.

stra potestà, e per conseguenza se non è in mano nostra il far la nostra salute, ed il credere, almeno è in nostro potere il desiderio di credere, e di salvarci. Risponde a ciò lo stesso S. Agostino (a), e dice non esser vero che il pregare (come si dee pregare) è delle nostre forze naturali, ma ci vien dato dalla grazia, secondo quel che scrive l'Apostolo: *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram, nam quid oremus sicut oportet, nescimus, sed ipse Spiritus postulat pro nobis*: *Rom.* 8. 26. Quindi ripiglia S. Agostino: „ Quid est, ipse Spiritus interpellat, ni„ si interpellare facit "? E poco appresso soggiunge: „ Attendant quomodo falluntur, qui „ putant esse a nobis, non dari nobis, ut peta„ mus, quæramus, pulsemus, & hoc esse di„ cunt, quod gratia præceditur merito nostro ... „ Nec volunt intelligere, etiam hoc Divini mu„ neris esse, ut oremus, hoc est petamus, quæ„ ramus, atque pulsemus; accepimus enim spi„ ritum adoptionis, in quo clamamus Abba Pa„ ter „: E lo stesso S. Dottore ci fa sapere, che Dio dona a tutti la grazia di poter pregare, e colla preghiera il mezzo di ottenere la grazia di adempire i precetti; altrimenti se alcuno non avesse la grazia efficace di adempire i precetti, e non avesse nè pure la grazia di poter ottenere la grazia efficace per mezzo della preghiera, i precetti a costui si renderebbero impossibili. Ma no, dice S. Agostino, il Signore ci ammonisce a pregare colla grazia della preghiera, che dona a tutti, affinchè pregando otteniamo poi la grazia efficace di adempire i precetti; ecco le parole del Santo: „ Eo ipso quo firmissime creditur, „ Deum impossibilia non præcipere, hinc ad„ monemur & in facilibus (cioè nel pregare) „ quid agamus, & in difficilibus (cioè nell'a„ dem-

(a) *S. August. l. de Dono persev. cap.* 23.

„ dempire i precetti) quid petamus “. E ciò corrisponde a quella gran sentenza del medesimo Santo (*a*), la quale fu poi adottata dal Concilio di Trento (*Sess.* 6. *cap.* XI.): *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat ut possis.* Sicchè pregando noi otteniamo la forza di fare quel che non possiamo fare da noi; ma senza poterci poi vantare di aver pregato, perchè la stessa nostra preghiera è dono di Dio.

9. Che poi Dio doni a tutti comunemente la grazia di pregare, S. Agostino (oltre de' luoghi citati) lo replica in mille altri luoghi. In altro luogo (*b*) dice: *Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quærere.* In altro luogo (*c*) dice: *Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia & petere & quærere ille concedit, qui ut hæc faciamus, jubet?* In altro luogo (*d*) parlando di colui che non sa che fare per ottener la salute, dice che dee ben servirsi di ciò che ha ricevuto, cioè della grazia di pregare, e così riceverà la salute: *Sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accipit bene usus fuerit; accepit autem, ut pie & diligenter quærat, si volet.* Di più in altro luogo (*e*) spiega tutto ciò più distesamente, dicendo che perciò il Signore ci comanda di pregare, affinchè pregando noi possiamo ottenere i suoi doni; e che invano ci ammonirebbe a pregare, se non ci donasse prima la grazia di poter pregare, e colla preghiera di ottener la grazia di adempire ciò che ci viene imposto: „ Præ-
„ cepto admonitum est liberum arbitrium, ut quæ-
„ reret Dei donum; at quidem sine suo fructu
„ ad-

(a) *S. August. de Nat. & Grat. c.* 44. *n.* 50.
(b) *Idem l.* 3. *de Lib. arb. c.* 19. *n.* 53.
(c) *Idem l.* 1. *ad Simpl. qu.* 2.
(d) *Idem Tract.* 26. *in Jo. c.* 22. *n.* 65.
(e) *Idem de Grat. & Lib. arb. c.* 18.

„ admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dile-
„ ctionis, ut addi sibi quæreret, unde quod ju-
„ bebatur, impleret „. Si noti, *aliquid dilectionis*, ecco la grazia, per cui l'uomo prega se vuole, e pregando impetra poi la grazia attuale di osservare i precetti, *ut addi sibi quæreret, unde quod jubebatur, impleret*. E così niuno potrà lamentarsi nel giorno del Giudizio di essersi perduto per essergli mancata la grazia di cooperare alla sua salute; perchè se non avea la grazia attuale di far la sua salute, aveva almeno la grazia di pregare, che a niuno si nega, colla quale se pregava avrebbe ottenuta la salute, promessa già dal Signore a chi prega: *Petite, & dabitur vobis; quærite, & invenietis. Matth.* 7. 7.

10. Oppongono per 4. e dicono: Se anche al principio della Fede si ricerca la grazia preveniente, dunque sono scusabili quegl'infedeli, che non credono, perchè loro non è stato mai predicato il Vangelo, nè mai han ricusato di udirlo. Giansenio (*a*) risponde, che questi non sono scusati, ma vengono condannati quantunque non abbiano alcuna grazia sufficiente nè prossima, nè rimota per convertirsi alla Fede: e ciò in pena del peccato originale, che gli ha privati di ogni aiuto. E dice che que' Teologi, che volgarmente vogliono darsi a tali infedeli la grazia sufficiente in qualche modo a salvarsi, hanno appresa questa dottrina dalla Scuola dei Semipelagiani. Ma questo che dice Giansenio, non si accorda colle Scritture, che dicono: *Qui vult omnes homines salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire* (1. *Tim.* 2. 4.) *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (*Jo.* 1. 9.) *Qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium.* (1. *Tim.* 4. 10.)

I-

(a) *Jansen. l.* 3. *de Grat. Christi c.* 11.

Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non solum autem nostris, sed etiam totius mundi. (1. *Jo.* 2. 2.) *Qui dedit semetipsum in redemtionem pro omnibus.* (1. *Tim.* 2. 6.) Dai quali testi osserva Bellarmino (*a*), che S. Grisostomo, S. Agostino, S. Prospero ne deducono, che Dio non manca di dáre a tutti gli uomini l'ajuto bastante per potersi salvare, se vogliono; e specialmente ciò lo dice S. Agostino in più luoghi (*b*), e S. Prospero (*c*). In oltre quel che dice Giansenio, non si accorda colla condanna, che fèce Alessandro VIII. nel 1690. della proposizione: *Pagani, Judæi, Hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam & inermem sine omni gratia sufficiente.* Nè pure si accorda con quell'altra condanna fatta da Clemente XI. di queste due proposizioni di Qaesnellio (.26. 29.): *Nullæ dantur gratiæ, nisi per Fidem: Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.*

11. Si risponde pertanto ai Semipelagiani, che gl'infedeli, i quali giunti all'uso di ragione non si convertono alla Fede, non sono degni di scusa, perchè quantunque non ricevano la grazia sufficiente prossima, almeno non sono destituti della grazia rimota e mediata per convertirsi alla Fede. E qual è questa grazia rimota? è quella che insegna il Dottore Angelico (*d*), il quale scrive: „ Si quis nutritus in sylvis, vel in„ ter bruta animalia ductum rationis naturalis „ sequeretur, in appetitu boni, & fuga mali, „ certissime est credendum, quod ei Deus vel „ per internam inspirationem revelaret ea, quæ „ sunt ad credendum necessaria; vel aliquem Fi„ dei

(a) *Bellarm. lib. 2. de Grat. & lib. arb. c. 5.*
(b) *S. Aug. l. de Spir. & litt. c. 33. & in Ps. 18. n. 7.*
(c) *S. Prosp. de Voc. Gent. l. 2. c. 5.*
(d) *S. Thom. Quast. 14. de Verit. art. 11. ad 1.*

„ dei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut mi-
„ sit Petrum ad Cornelium ". Sicchè secondo S. Tommaso agl' Infedeli che son giunti all' uso di ragione, almeno vien data loro da Dio la grazia rimotamente sufficiente per salvarsi, la quale grazia consiste in una certa istruzione della mente, ed in una mozion della volontà ad osservar la legge naturale; alla quale mozione, se coopera l' infedele osservando i precetti della natura, con astenersi da' peccati gravi, riceverà appresso certamente per il meriti di Gesù Cristo la grazia prossimamente sufficiente ad abbracciar la Fede, ed a salvarsi.

CONFUTAZIONE VII.

Dell' Eresia di Nestorio, che costituiva in Cristo due persone.

1. Nestorio non è accusato di alcuno errore circa il Mistero della SS. Trinità. Fra le altre Eresie, ch' egli impugnò ne' suoi Sermoni, e contra cui implorò il braccio dell' Imperator Teodosio, una fu quella degli Ariani, i quali negavano essere il Verbo Consustanziale al Padre. Non si può adunque dubitare, che Nestorio confessava la Divinità del Verbo, e la sua Consustanzialità col Padre. La sua Eresia è stata propriamente contra il Mistero dell' Incarnazione dello stesso Verbo Divino, mentre negò la sua unione Ipostatica, o sia Personale colla natura umana. Nestorio sostenne, che il Verbo Divino non si è unito coll' umanità di Gesù Cristo in altro modo di quello, con cui si unisce cogli altri Santi, sebbene in una maniera più eccellente, e sin dal suo primo concepimento. Egli si spiega ne' suoi Scritti con varie formole circa questo punto, ma che tutte dimostrano una semplice unione morale, ed accidentale fra la Persona del Verbo

bo, e l'Umanità di Gesù Cristo, ma niuna di loro dinota l'unione Ipostatica, e sostanziale. Ora dice questa unione è di *Abitazione*, asserendo che il Verbo abita nell'Umanità di Cristo come in un suo Tempio. Ora dice che questa unione è di *Affetto*, qual'è quella che passa fra due amici. Ora dice che questa unione è di *Operazione*, in quanto il Verbo si avvale dell' Umanità di Cristo come d'istrumento per operar miracoli, ed altre opere soprannaturali. Ora dice che quest'unione e di *Grazia*, poichè il Verbo per mezzo della grazia santificante, e di altri doni Divini si unisce con Cristo. Finalmente dice che questa unione consiste in una comunicazione morale, per cui il Verbo comunica la sua dignità ed eccellenza a questa Umanità, e per questa ragione dice doversi ella adorare ed onorare, come si onora la Porpora che porta il Re, e'l Trono dove siede. Ha negato egli poi sempre ostinatamente, che il Figliuolo di Dio siasi fatto Uomo, sia nato, abbia patito, e sia morto per la Redenzione degli uomini. Nega in somma la comunicazione degli Idiomi, che siegue dall'Incarnazione del Verbo. Nega per conseguenza ancora, che la Ss. Vergine Maria sia vera e propria Madre di Dio, bestemmiando ch'Ella non ha conceputo se non un puro e semplice Uomo.

2. Questa Eresia, che distrugge il fondamento della Religion Cristiana, con distruggere il Mistero dell'Incarnazione, sarà da noi impugnata ne' suoi due principali punti: il primo de' quali consiste in negare l'Unione Ipostatica, cioè della Persona del Verbo colla natura umana, e per conseguenza in ammettere in Cristo due Persone, una del Verbo, che abita nell'Umanità come in un Tempio, un'altra Persona dell'Uomo, e puramente umana, che termina questa Umanità. Il secondo punto consiste in ne-

negare, che Maria Ss. sia vera e propria Madre di Dio. Questi due punti confuteremo ne' seguenti due Paragrafi.

§. I.

In Gesù Cristo non vi è, che la sola Persona del Verbo, la quale termina le due nature Divina ed umana, le quali nella stessa Persona del Verbo sussistono; e perciò questa unica Persona è insieme vero Dio, e vero Uomo.

3. Si prova ciò per 1. con tutte quelle Scritture, in cui si dice, che Dio si è fatto carne, che Dio è nato da una Vergine, che Dio si è esinanito con assumer la natura di servo, che Dio ci ha redenti col suo Sangue, che Dio è morto per noi su d'una Croce. Ognuno sa che Dio non può esser conceputo, non può nascere, non può patire, nè può morire nella sua natura Divina, la quale è eterna, impassibile, ed immortale; dunque se la Scrittura c'insegna, che Dio è nato, ha patito, ed è morto, si deve intendere secondo la natura umana, la quale ha principio, è passibile, ed è mortale. E pertanto se la Persona, in cui sussiste la natura umana, non fosse lo stesso Verbo Divino, falsamente si direbbe che un Dio è stato conceputo, e partorito da una Vergine, secondo dice S. Matteo (1. 22. & 23.): Hoc autem totum „ factum est, ut adimpleretur quod dictum est „ a Domino per Prophetam dicentem (*Isa.* 7. „ 14.): *Ecce virgo in utero habebit*, (in Isaia „ si legge *concipiet*), *& pariet filium*, *& vo-* „ *cabitur nomen ejus Emmanuel*; quod est in- „ terpretatum, Nobiscum Deus ". Questo stesso vien espresso da S. Giovanni (1. 14.): „ Et Verbum caro factum est, & habitavit in „ nobis, & vidimus gloriam ejus, gloriam qua-
„ si

„ si unigeniti a Patre, plenum gratiæ, & veri-
„ tatis ". Così ancora falsamente si direbbe, che Dio si è esinanito in assumer la natura di servo, come dice S. Paolo (*Philipp.* 2. 5. & *sequ.*): „ Hoc enim sentite in vobis, quod &
„ in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset,
„ non rapinam arbitratus est esse se æqualem
„ Deo, sed semetipsum exinanivit formam ser-
„ vi accipiens, in similitudinem hominum fa-
„ ctus, & habitu inventus ut homo ". Così
„ ancora falsamente si direbbe, che Dio ha da-
„ ta la vita per noi, ed ha sparso il Sangue,
„ come dice S. Giovanni (1. *Epist.* 1. 16.):
„ In hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam
„ ille animam suam pro nobis posuit ". E S. Paolo (*Actor.* 20. 28.): „ Spiritus-Sanctus po-
„ suit Episcopos regere Ecclesiam Dei, quam
„ acquisivit sanguine suo ". E parlando della morte del Salvatore (1. *Cor.* 2. 8.) dice: Si
„ enim cognovissent, nunquam Dominum glo-
„ riæ crucifixissent ".

4. Falsamente si direbbe tutto ciò di Dio, se egli abitasse solamente nell' umanità di Gesù Cristo accidentalmente come in un Tempio, o moralmente per affetto, e non già in unità di supposto, o sia di persona: siccome falsamente si direbbe, che Dio nacque da S. Elisabetta, quando ella partorì il Battista, in cui prima di nascere abitava Dio per mezzo della grazia santificante: siccome anche falsamente si direbbe, che Dio morì lapidato, allorchè fu lapidato S. Stefano; o che morì decollato, allorchè fu decollato S. Paolo; a i quali Santi stava unito Dio per mezzo dell' amore, e di tanti doni celesti che avea lor fatti, sicchè fra essi è Dio vi era una vera unione morale. Dunque non per altra ragione si dice, che Dio è nato, e morto ec. se non perchè la Persona che sostentava e terminava l' umanità assunta, è veramente Dio, qual' è

il

il Verbo eterno. Sicchè una è la persona di Cristo, in cui sussistono le due nature: e nell'unità della persona del Verbo, che termina le due nature, consiste l'unione Ipostatica.

5. Si prova per 2. questa verità con quelle Scritture, in cui Cristo Uomo è chiamato Dio, Figlio di Dio, Figlio unigenito, Figlio proprio; poichè un uomo non può chiamarsi Dio, o figlio di Dio, se la persona che termina la natura umana, non è veramente Dio. Ora Cristo uomo è chiamato Dio sommo da San Paolo (*Rom.* 9. 5.): „ Ex quibus est Christus secun„ dum carnem, qui est super omnia Deus, be„ nedictus in secula ". Gesù stesso in S. Matteo prima si chiamò Figlio dell'uomo, e poi interrogò i suoi Discepoli, quale essi lo stimassero; S. Pietro rispose, e disse ch'egli era Figlio di Dio vivo: „ Dicit illis Jesus: Vos au„ tem quem me esse dicitis? Respondens Simon „ Petrus dixit: Tu es Christus Filius Dei vi„ vi ". E Gesù che disse a questa risposta di S. Pietro? rispose: „ Respondens autem Jesus „ dixit ei: *Beatus es Simon Bar-Jona, quia ca„ ro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater „ meus qui in celis est* ". *Matth.* 16. 15. & *seq.* Sicchè Gesù stesso nel medesimo tempo che si chiama uomo, approva la risposta di S. Pietro, che lo chiama figlio di Dio, e dice che ciò gli era stato rivelato dall'eterno Padre. Di più si legge in S. Matteo (3. 17.), in S. Luca (9. 13.) ed in S. Marco (1. 11.), che Cristo nell' atto stesso che come uomo ricevè il Battesimo da S. Giovanni, fu chiamato da Dio suo Figlio diletto: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.* Le quali parole gli furono replicate dal Padre sul monte Taborre, come attesta S. Pietro (2. *Ep.* 1. 17.): „ Accipiens e„ nim a Deo Patre honorem, & gloriam, voce

„ de-

„ delapsa ad eum hujuscemodi a magnifica glo-
„ ria: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mi-*
„ *hi complacui*, ipsum audite ". Di più Cristo uomo è chiamato Figlio unigenito dell' eterno Padre in S. Giovanni (1. 18.): „ Unigenitus
„ Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit ". Di più Cristo uomo è chiamato Figlio proprio di Dio: „ Qui etiam proprio Filio suo non pe-
„ percit, sed pro nobis omnibus tradidit illum ". *Rom.* 8. 32. Dopo tante Scritture divine chi mai ardirà di dire, che Cristo uomo non sia veramente Dio?

6. Per 3. si prova la divinità di Gesù Cristo con tutti quei passi, ne quali è attribuito alla persona di Cristo uomo ciò, che non può esser attribuito che solamente a Dio; dal che si conchiude, che la di lui persona, in cui sussistono le due nature, sia vero Dio. Gesù parlando di se stesso disse: *Ego & Pater unum sumus*. *Jo.* 10. 30. E nello stesso luogo disse: *Pater in me est*, *& ego in Patre*, *v.* 38. In altro luogo si legge, che S. Filippo un giorno parlando con Gesù Cristo gli domandò: *Domine ostende nobis Patrem*. E'l Signore gli rispose: „ Tanto tem-
„ pore vobiscum sum, & non cognovistis me?
„ Philippe, qui videt me, videt & Patrem....
„ Non creditis quia ego in Patre, & Pater in
„ me est "? *Jo.* 14. 8. *& seq.* Con queste parole dimostrò Cristo essere lo stesso Dio col Padre. Gesù stesso dice a' Giudei, che egli era eterno: *Amen, amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum*. *Jo.* 8. 58. Egli stesso disse, che operava le stesse cose del Padre: *Pater meus usque modo operatur*, *& ego operor ....* *quæcunque enim ille fecerit*, *hæc & Filius similiter facit*. *Jo.* 5. 17. Egli stesso disse di avere tutto ciò che ha il Padre: *Quæcunque habet Pater*, *mea sunt*. *Jo.* 16. 15. Se Cristo non

fos-

fosse stato vero Dio, queste sarebbero state tutte bestemmie, attribuendosi tante cose che spettano solo a Dio.

7. Per 4. si prova la Divinità di Cristo uomo con quell' altre Scritture, ove si dice che il solo Verbo, o Figlio di Dio si è incarnato: *Et Verbum caro factum est & habitavit in nobis. Jo. 1. 14. Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. Jo. 3. 16. Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. Rom. 8. 32.* Or se la persona del Verbo non si fosse unita ipostaticamente, cioè in una persona coll' Umanità di Cristo, non si potrebbe dire che il Verbo si è incarnato, ed è stato mandato dal Padre a redimere il mondo, perchè se non vi fosse stata quest' unione personale tra il Verbo e l' Umanità di Cristo, non vi sarebbe stata altra unione che morale di abitazione, o di affetto, o di grazia, o di doni, o di operazione: ed in questo caso si dovrebbe dire, che anche il Padre, e lo Spirito-Santo si fossero incarnati; poichè tutte queste sorte di unioni non sono proprie della sola persona del Verbo, ma competono egualmente al Padre, ed allo Spirito-Santo, mentre Iddio queste unioni le ha avute cogli Angeli, e co' Santi. Spesso Iddio ha mandati gli Angeli per suoi Legati, ma, dice S. Paolo, che non mai il Signore ha assunta la natura degli Angeli: *Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Hebr. 2. 16.* Sicchè se vuole Nestorio, che queste sorte di unioni bastano per dirsi il Verbo incarnato, dee dire che anche il Padre siasi incarnato, mentre anche il Padre colla sua grazia, e coi doni celesti si è unito, ed ha moralmente abitato in Gesù Cristo, secondo quel che disse Gesù medesimo; *Pater in me est . . . Pater in me manens &c. Jo. 14. 10.* Così parimente dovrebbe dirsi, che si è incarnato lo Spi-

 ri-

rito-Santo, mentre Isaia parlando del Messia disse: *Et requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus. Isa.* 11. 2. Ed in S. Luca (4. 1.) si dice: *Jesus autem plenus Spiritu-Sancto.* In somma in questo modo ogni giusto che ama Dio, potrebbe dirsi Verbo incarnato, mentre disse il nostro Salvatore: *Si quis diligit me .... Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus. Jo.* 14. 23. Sicchè Nestorio o deve ammettere, che il Verbo non si è incarnato, o che si è incarnato ancora il Padre, e lo Spirito Santo. Con questo argomento lo strinse S. Cirillo (*a*) dicendo: „ Quod unus sit Christus, ejusmo„ di in habitatione Verbum non fieret caro, sed „ potius hominis incola; & conveniens fuerit illum „ non hominem, sed humanum vocare, quem„ admodum & qui Nazareth inhabitavit, Naza„ renus dictus est, non Nazareth. Quinimo ni„ hil prorsus obstiterit ...... hominem vocari una „ cum Filio etiam Patrem, & Spiritum-San„ ctum, habitavit enim in nobis ".

8. Potrei qui aggiungere tutti quei testi di Scrittura, in cui si parla di un solo Cristo sussistente in due nature, com'è quello di S. Paolo: *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia &c. 1. Cor.* 8. 6. Ed altri simili, poichè Nestorio, ammettendo due persone in Cristo, già lo divide in due Signori, come ben riflette S. Cirillo, l'uno de' quali è la persona del Verbo, che in Cristo abita, l'altra è la persona umana. Ma io non voglio più trattenermi nel citar luoghi della Scrittura, che tante volte abbatte l'Eresia di Nestorio, quante volte stabilisce il Mistero dell'Incarnazione.

9. Passo alla Tradizione, in cui si è sempre conservata stabile la Fede dell' unità della perso-

(a) *S. Cyrill. Dialog.* 9.

sona di Gesù Cristo nell' Incarnazione del Verbo. Nel Simbolo degli Apostoli, ch'è stata la professione di Fede insegnata dagli Apostoli stessi, dicesi espressamente: *Credo.. in Jesum Christum Filium ejus, unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine* &c. Dove quello stesso Cristo ch'è stato conceputo, ch'è nato, ed è morto, è l'unico Figlio di Dio nostro Signore; ma ciò non potrebbe dirsi, se in Cristo secondo Nestorio vi fosse stata oltre la Persona Divina anche l'umana, perchè quegli ch'è nato, ed è morto, non sarebbe stato l'unico Figlio di Dio, ma un puro Uomo.

10. Questa professione di Fede si trova stesa più ampiamente nel Simbolo Niceno, in cui stabilirono quei Padri la Divinità di Gesù Cristo, e la sua consustanzialità col Padre; e nel tempo stesso condannarono chiaramente l'Eresia di Nestorio prima di nascere dicendo: *Credimus in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, ex Patre natum unigenitum, idest ex substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt, & quæ in Cælo, & quæ in Terra: qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit, & incarnatus est, & homo factus; passus est, & resurrexit tertia die &c.* Ecco dunque che quel solo Gesù Cristo, che si dice Dio, unigenito del Padre, e consustanziale al Padre, si dice uomo, nato, morto, e risorto. Ciò chiaramente stabilisce l'unità della Persona di Cristo in due nature distinte, cioè Divina per cui questo unico Cristo è Dio; ed umana per cui questo stesso Cristo è nato, è morto, ed è risorto. Questo medesimo Simbolo fu approvato dal Concilio Generale II. che fu il Costantinopolitano I. celebrato anche prima che Nestorio

pro-

proferisse le sue bestemmie; e secondo lo stesso Simbolo Niceno fu Nestorio condannato nel Concilio Efesino Generale III. contra lui celebrato. Il Simbolo (attribuito a Sant'Atanasio) ecco come stabilisce il Dogma contra Nestorio: *Dominus noster Jesus Christus Deus & homo est... aequalis Patri secundum Divinitatem, minor Patre secundum humanitatem; qui licet Deus sit & homo, non duo tamen, sed unus est Christus... unus omnino non confusione substantiae sed* unitate Personae.

11. A' detti Simboli si uniscono le autorità de' Ss. Padri, che hanno scritto prima che uscisse l'Eresia di Nestorio. Sant'Ignazio Martire (*a*) dice così: *Singuli communiter omnes ex gratia nominatim convenientes in una Fide, & uno Jesu Christo, secundum carnem ex genere Davidis, Filio hominis, & Filio Dei.* Ecco uno Gesù Figlio dell'Uomo, e Figlio di Dio. S. Ireneo (*b*) dice: *Unum & eundem esse Verbum Dei, & hunc esse unigenitum, & hunc incarnatum pro salute nostra Jesum Christum.* S. Dionisio Alessandrino in una Lettera Sinodica confuta Paolo Samosateno, che diceva: *Duas esse personas unius, & solius Christi; & duos Filios, unum natura Filium Dei, qui fuit ante secula, & unum homonyma Christum filium David.* S. Atanasio (*c*) dice: *Homo una Persona, & unum animal est ex spiritu & carne compositum, ad cujus similitudinem intelligendum est, Christum unam esse Personam, & non duas.* S. Gregorio Nazianzeno (*d*) scrive: *Id quod non erat assumpsit, non duo factus, sed unum ex duobus fieri substinens; Deus enim ambo sunt id quod assumsit, & quod est assumtum, naturae*

duae

(a) *S. Ign. Epist. ad Eph. n.* 20.
(b) *S. Iren. lib.* 3. *c.* 26. *al* 18. *n.* 2.
(c) *S. Athanas. lib. de Incarnat. Verbi n.* 2.
(d) *S. Greg. Nazianz. Orat.* 31.

duæ in unum concurrentes, non duo Filii. S. Giovan Grisostomo (*a*) scrive. *Etsi enim* (in Christo) *duplex natura; verumtamen indivisibilis unio in una filiationis Persona, & subsistentia.* S. Ambrogio (*b*) dice... *Non alter ex Patre, alter ex Virgine, sed item aliter ex Patre, aliter ex Virgine.* E S. Girolamo contra Elvidio: *Natum Deum ex Virgine credimus.* Ed in altro luogo (*c*) dice: *Anima & caro Christi cum Verbo Dei una Persona est, unus Christus.*

12. Lascio per brevità le altre autorità de' Ss. Padri, e vengo alle Definizioni de' Concili. Il Concilio Efesino (*d*) dopo aver maturamente esaminato colle Scritture, e colla Tradizione il Dogma Cattolico, condannò Nestorio, e lo depose dalla Sede di Costantinopoli nella seguente forma: *Dominus noster Jesus Christus quem suis ille blasphemis vocibus impetivit per Ss. hanc Synodum eundem Nestorium Episcopali dignitate privatum, & ab universo Sacerdotum consortio, & cœtu alienum esse definit.* Lo stesso definì poi il Concilio di Calcedonia, che fu il Generale IV. *Act.* 5. ove si disse: *Sequentes igitur Ss. Patres, unum, eumdemque confiteri Filium, & Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundem perfectum in deitate, & eundem perfectum in humanitate, Deum verum, & hominem verum... non in duas personas partitum, aut divisum, sed unum eundemque Filium, & unigenitum Deum Verbum, Dominum Jesum Christum.* Lo stesso definì il Concilio Costantinopolitano III. che fu il Generale VI. nell' *Azione ult.* E lo stesso definì ancora il Concilio Niceno II. che fu il Generale VII. nell' *Azione 7.*

Si

(a) *S. Jo. Chrysost. Ep. ad Cæsar.*
(b) *S. Ambr. de Incar. cap.* 5.
(c) *S. Hieron. tract.* 49. *in Jo.*
(d) *Conc. Eph. tom.* 3. *Conc. pag.* 115. *&c.*

Si risponde alle obbiezioni.

13. Si oppongono per 1. alcuni luoghi della Scrittura, in cui si dice che l'umanità di Cristo è Tempio, ed abitazione di Dio: *Solvite templum hoc, & in tribus diebus excitabo illud... ille autem dicebat de templo corporis sui. Jo.* 2. 19. & 21. In altro luogo si dice: *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Coloss. cap.* 2. 9. Si risponde. In questi Testi non si nega l'unione personale del Verbo colla natura umana, anzi ivi maggiormente si conferma. Qual maraviglia dee farsi, che il corpo di Cristo unito ipostaticamente coll' anima al Verbo Divino si chiami Tempio? Anche il nostro corpo unito all'anima si chiama casa, e tabernacolo: *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur.* 2. *Cor.* 5. 1. *Nam & qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati. Ibid. v.* 4. Siccome dunque il chiamare il corpo casa e tabernacolo non esclude l'unione personale coll'anima, così il nome di Tempio non escludeva l'unione ipostatica del Verbo coll'umanità di Cristo; anzi questa unione ben l'espresse lo stesso Salvatore con quelle parole che soggiunse, ed *in tribus diebus excitabo illud*, in ciò dimostrò che non solo era uomo, ma ancora Dio.. Nell'altro testo poi più chiaramente si dimostra la Divinità di Cristo, dicendo S. Paolo che in esso abitava corporalmente la pienezza della Divinità: dichiarandolo così vero Dio, e vero Uomo, secondo le parole di S. Giovanni, *Et Verbum caro factum est.*

14. Si oppone per 2. il testo dello stesso Apostolo: *In similitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo. Phil.* 2. 7. dunque dicono, che Cristo fu uomo simile a tutti gli altri uomini. Si risponde, che l'Apostolo aveva po-

co

co prima espresso, che Cristo era Dio, ed eguale a Dio: *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, Ibid. vers.* 6. Onde le parole seguenti altro non dinotano, che il Verbo Divino, essendo Dio, si era fatto uomo simile agli altri uomini; ma non che era puro uomo come tutti gli altri uomini.

15. Oppongono per 3. che ogni natura dee avere il proprio sussistente: il sussistente, o sia supposto proprio della natura umana, è l'umana persona: se dunque in Cristo non vi fu la persona umana, dunque non fu Cristo vero Uomo. Si risponde, che non è necessario alla natura aver il proprio sussistente, quando vi è un altro sussistente superiore, e più nobile, il quale fa le veci del proprio, e ch'eminentemente sostiene la natura. Così fu in Cristo, in cui il Verbo fu il sostenente ambedue le nature, il quale certamente fu più perfetto del sostenente umano ed Egli terminò l'umana natura, che da Lui restò più perfezionata. E perciò in Gesù Cristo, benchè non vi fu la persona umana, ma solamente la Divina del Verbo; nondimeno Egli fu vero Uomo, perchè la natura umana ebbe la sussistenza nel medesimo Verbo, che l'assunse, e l'unì a se stesso.

16. Si oppone per 4. Ma se l'umanità di Cristo ebbe già l'anima, ed il corpo, già fu ella compita, e perfetta; dunque in Cristo, oltre la Persona Divina, vi fu anche l'umana. Si risponde, che l'umanità di Cristo fu compita in ragion di natura, perchè niente le mancava, ma non già in ragion di persona, perchè la persona in cui sussisteva la natura, e che la terminava non era persona umana, ma Divina; e pertanto non può dirsi, che in Cristo vi furono due persone, mentre una sola persona, cioè quella del Verbo sostenne, e terminò la natura Divina, ed umana.

17. Si oppone per 5. che S. Gregorio Nisseno, e S. Atanasio han chiamata talvolta l'Umanità di Cristo Casa, Domicilio, e Tempio del Verbo Dio. Di più lo stesso S. Atanasio, Eusebio di Cesarea, e lo stesso S. Cirillo l'han chiamata istrumento della Divinità. S. Basilio chiamò Cristo Deifero; S. Epifanio, e S. Agostino, *Hominem Dominicum:* S. Ambrogio, e S. Agostino nell'Inno *Te Deum* dissero, che il Verbo assunse l'uomo. Si risponde, che questi medesimi Padri, come vedemmo di sopra, chiaramente hanno espresso, che Cristo è vero Dio, e vero uomo; onde se qualche loro detto è oscuro, ben si spiega cogli altri, che son chiari. San Basilio chiamò Cristo Uomo Deifero, non già per ammettere in Cristo la persona umana, ma per abbattere l'errore di Apollinare, il quale negava a Cristo l'anima ragionevole: volendo S. Basilio con ciò dimostrare, che il Verbo aveva assunta l'anima, ed il corpo. S. Ambrogio, e S. Agostino, dicendo che il Verbo *assumsit hominem*, han presa la parola *hominem* per l'umanità.

18. E' bene qui confutare brevemente anche l'errore di Felice, e di Elipando Vescovi, i quali (come si scrisse nell'Istoria al *Capo V. n.* 59.) dissero, che Gesù Cristo come uomo non fu Figliuolo naturale di Dio, ma solamente adottivo. Questa opinione fu condannata da più Concili, ed anche appresso da Adriano Papa, e Leone III. Il dottissimo Petavio (*a*) dice, ch' ella non è eretica, ma almeno è temeraria, e prossima all'errore, poichè almeno mediatamente è opposta all'unità della Persona di Cristo, il quale anche come Uomo dèe dirsi Figliuolo naturale di Dio, non già addottivo, per evitare che in Cristo possano dirsi due Figli di Dio, l' uno

(a) *Petav. l.* 7. *c.* 4. *n.* 12. & *c.* 5. *n.* 8.

uno naturale, e l'altro adottivo. All'incontro che Gesù Cristo anche come Uomo debba dirsi Figlio naturale di Dio, vi sono due ragioni, ma la ragione più chiara, espressa nella Scrittura è questa: Iddio Padre ab eterno genera il suo Figlio unigenito, e continuamente lo genera, come si ha nel *Salmo 2. vers. 7. Dixit ad me Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Ond'è che siccome il Divin Figliuolo prima dell'Incarnazione fu generato senza aver la carne a Se personalmente unita, così poi quando assunse l'umanità, fu generato, ed è sempre generato colla natura umana ipostaticamente unita alla sua Persona Divina: quindi parlando l'Apostolo di Cristo come uomo, gli applicò il testo citato di Davide: *Sic & Christus non semetipsum clarificavit, ut Pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te, Hebr.* 5. 5. Sicchè Gesù Cristo anche secondo l'umanità è vero Figlio naturale di Dio (*a*).

§. II.

Maria è vera, e propria Madre di Dio.

19. Questo Dogma è conseguenza di quanto abbiamo detto, poichè se Cristo Uomo è vero Dio, e se Maria Ss. è vera Madre di Cristo Uomo, è conseguenza necessaria, che sia ancora vera Madre di Dio. Mettiamola più in chiaro colla Scrittura, e colla Tradizione. In primo luogo la Scrittura ci assicura, che una Vergine (che fu la Vergine Maria) ha conceputo, e partorito un Dio, come l'abbiamo in Isaia (7. 14.) riferito poi da S. Matteo (1. 23.): *Ecce virgo concipiet, & pariet filium, & voca-*

(a) *Vedi Tournely Comp. Theol. to. 4. part. 2. Incarn. c. 3. art. 7. p.* 800. *& signanter pag.* 817. *vers. Tertia.*

cabitur nomen ejus Emmanuel, *quod* (aggiunge S. Matteo) *est interpretatum*, *nobiscum Deus*. La stessa verità ci ha manifestata S. Luca, riferendo le parole di S. Gabriele alla S. Vergine: *Ecce concipies in utero*, *& paries filium*, *& vocabis nomen ejus Jesum*. *Hic erit magnus*, *& Filius Altissimi vocabitur*... *Ideoque & quod nascetur ex te Sanctum*, *vocabitur Filius Dei*. *Luc.* 1. 31. & 35. Nota, *Filius Altissimi vocabitur*... *vocabitur Filius Dei*, cioè sarà celebrato, e riconosciuto da tutto il mondo per Figlio di Dio.

20. La stessa verità ci vien dimostrata da San Paolo, che dice: *Quod ante promiserat* (Deus) *per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo*, *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*. *Rom.* 1. 2. & 3. in altro luogo scrive: *At ubi venit plenitudo temporis*, *misit Deus Filium suum factum ex muliere factum sub lege*. *Gal.* 4. 4. Questo Figlio promesso da Dio per gli Profeti, e mandato nella pienezza de' tempi, è Dio eguale al Padre, come di sopra si è dimostrato; e questo medesimo Dio, nato dal seme di Davide secondo la carne, è stato generato da Maria; dunque Maria è vera Madre di questo Dio.

21. Di più Maria da S. Elisabetta ripiena di Spirito-Santo fu chiamata la Madre del suo Signore: *Et unde hoc mihi*, *ut veniat Mater Domini mei ad me? Luc.* 1. 43. Chi era questo Signore di S. Elisabetta, se non il suo Dio? Inoltre Gesù Cristo tante volte chiamò Maria sua Madre, quante volte Egli si chiamò Figliuolo dell'uomo, giacchè secondo ci attestano le Scritture, Egli fu conceputo da una Vergine senza opera d'uomo. Dimanda il Salvatore a' suoi Discepoli: *Quem dicunt homines esse Filium hominis? Matt.* 16. 23. E risponde S. Pietro: *Tu es Christus Filius Dei vivi*, *vers.* 16. E quindi Cri-

Cristo, lo chiama beato, perchè tal verità gli era stata rivelata da Dio: *Beatus es Simon Bar-Jona, quia caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in Cœlis*. v. 17. Sicchè questo Figlio dell'uomo è vero Figlio di Dio, e Maria è vera Madre di Dio.

22. In secondo luogo questa verità si prova dalla Tradizione. Gli stessi Simboli riferiti di sopra contra Nestorio siccome stabiliscono esser Gesù Cristo vero Dio, così stabiliscono esser Maria vera Madre di Dio, dicendo: *Qui conceptus est de Spiritu-Sancto, ex Maria Virgine, & homo factus est*. Si aggiunge la definizione del Concilio Niceno II. nell'*Azione* 7. ove ciò fu espresso con più chiarezza così: „ Confitemur „ autem & Dominam nostram sanctam Mariam „ proprie (*et veri*) ac veraciter Dei Genitri„ cem, quoniam peperit carne unum ex sancta „ Trinitate Christum Deum nostrum; secundum „ quod & Ephesinum prius dogmatizavit Conci„ lium, quod impium Nestorium cum Collegis „ suis tanquam personalem dualitatem introdu„ centes ab Ecclesia pepulit “.

25. Tutti poi i Ss. Padri han chiamata Maria vera Madre di Dio. Io ne rapporto qui alcuni de' primi secoli, che hanno scritto prima di Nestorio, tralasciando gli altri che hanno scritto appresso, e l'han confermato. S. Ignazio Martire (*a*) scrisse: „ Deus noster Jesus Chri„ stus ex Maria genitus est “. S. Giustino (*b*): „ Verbum formatum est, & homo factus est ex „ Virgine “; ed in altro luogo: „ Ex virginali „ utero Primogenitum omnium rerum condita„ rum carne factum vere puerum nasci; id præ„ occupans per Spiritum-Sanctum “. Sant' Ireneo (*c*): „ Verbum existens ex Maria, quæ adhuc

(a) *S. Ignat. Ep. ad Eph. n.* 14.
(b) *S. Justin. in Apolog. & Dialog. cum Triph. n.* 84.
(c) *Iren. l.* 3. *c.* 21. *al.* 31. *n.* 10.

„ huc erat virgo, recte accipiebat generationem
„ Adæ recapitulationis ". S. Dionisio Alessan-
sandrino (*a*): „ Quomodo ais tu, hominem es-
„ se eximium Christum, & non revera Deum,
„ & ab omni creatura cum Patre, & Spiritu-
„ Sancto adorandum, incarnatum ex Virgine
„ Deipara Maria? " *E poco appresso*: „ Una
„ sola Virgo filia vitæ genuit Verbum vivens,
„ & per se subsistens increatum; & Creatorem ".
S. Atanasio (*b*): „ Hunc scopum, & characte-
„ rem sanctæ Scripturæ esse, nempe ut duo de
„ Salvatore demonstret: illum scilicet Deum
„ semper fuisse, & Filium esse .. ipsumque po-
„ stea propter nos, carne ex Virgine Deipara
„ Maria assumpta, hominem factum esse ". S.
Gregorio Nazianzeno (*c*): „ Si quis sanctam
„ Mariam Deiparam non credit, extra Divini-
„ tatem est ". S. Giovanni Grisostomo (*d*) ..
„ Admodum stupendum est audire Deum ineffa-
„ bilem, inenarrabilem, incomprehensibilem,
„ Patri æqualem per Virgineam venisse vulvam,
„ & ex muliere nasci dignatum esse ". Fra i
Padri Latini Tertulliano (*e*): „ Ante omnia com-
„ mendanda erit ratio quæ præfuit, ut Dei Fi-
„ lius de Virgine nasceretur ". S. Ambrogio
(*f*): „ Filium coæternum Patri suscepisse car-
„ nem, natum de Spiritu-Sancto ex Virgine Ma-
„ ria ". S. Girolamo (*g*): „ Natum Deum ex
„ Virgine credimus, quia legimus ". S. Agosti-
no (*h*): „ Invenisse apud Deum gratiam dicitur
„ (*Maria*) ut Domini sui, imo omnium Do-
„ mini Mater esset ".

24.

(a) *S. Dionys. Ep. ad Paul. Samos.*
(b) *S. Athan. Orat. 3. al. 4. contra Arian.*
(c) *S. Greg. Nazianz. Orat.* 51.
(d) *S. Chrisost. Hom. 2. in Matth. n. 2.*
(e) *Tertull. lib. de carne Ch. c.* 17.
(f) *S. Ambr. Ep.* 63.
(g) *S. Hieron. l. contra Elvid.*
(h) *S. Aug. in Enchirid. cap.* 36.

24. Tralascio altre autorità, e basti per tutte quel che scrisse Giovanni Vescovo di Antiochia a nome di Teodoreto, e di altri Vescovi amici di Nestorio allo stesso Nestorio circa il nome di Madre di Dio: „ Nomen quod a multis sæ„ pe Patribus usurpatum, ac pronunciatum est, „ adjungere ne graveris; neque vocabulum, quod „ piam rectamque notionem animi exprimit, re„ futare pergas; etenim nomen hoc Theotocos „ nullus unquam Ecclesiasticorum Doctorum re„ pudiavit. Qui enim illo usi sunt, & multi re„ periuntur, & apprime celebres; qui vero illud „ non usurparunt, nunquam erroris alicujus eos „ insimularunt, qui illo usi sunt ... Etenim „ (*notisi le parole seguenti*) si id quod nomi„ nis significatione offertur, non recipimus, re„ stat ut in gravissimum errorem prolabamur, „ imo vero ut inexplicabilem illam unigeniti Fi„ lii Dei œconomiam abnegemus. Quandoqui„ dem nomine hoc sublato vel hujus potius no„ minis notione repudiata, sequitur mox illum „ non esse Deum, qui admirabilem illam dispen„ sationem nostræ salutis causa suscepit, tum „ Dei Verbum neque sese exinanivisse &c. " Giova qui sapere quel che scrisse S. Cirillo al Papa S. Celestino, cioè che questa verità di esser Maria vera Madre di Dio, era così radicata nella mente de' Cristiani di Costantinopoli, che nell' udire Doroteo, il quale per ordine di Nestorio pronunziò l' anatema contro chi diceva esser Maria Madre di Dio, si commosse tutto il popolo in modo che niuno volea più comunicare con Nestorio lor pastore, ed in fatti il popolo fin d' allora si astenne d' intervenire alla Chiesa: chiaro segno che questa era la Fede da tutta la Chiesa tenuta.

25. Più ragioni addussero i Padri per convincere Nestorio su questa verità; io voglio qui addurne almeno due. La prima è questa; Non può

ne-

negarsi esser madre di Dio colei, che ha conceputo, e partorito un Figlio, che sin dal suo concepimento è stato Dio. Maria è questa donna benedetta, che ha partorito questo Figlio ch'era Dio, come si è provato da principio colle Scritture, e colla Tradizione. Dunque Maria è vera Madre di Dio. *Si Deus est;* son parole di S. Cirillo (a) *Dominus noster Jesus Christus, quomodo Dei Genetrix non est, quae illum genuit, sancta Virgo?* La seconda ragione: Se Maria Ss. non è Madre di Dio, nè pure è Dio il Figlio da lei partorito, e per conseguenza il Figlio di Dio non è lo stesso, che 'l Figlio di Maria. Ora Gesù Cristo come di sopra vedemmo, ha manifestato, ch'egli è Figlio di Dio, ed è Figlio di Maria. Dunque o dee dirsi che Gesù Cristo non è Figlio di Maria, o che Maria, essendo Madre di Gesù Cristo, è vera madre di Dio.

Si risponde alle obbiezioni de' Nestoriani.

26. Oppongono per 1. che la voce *Deipara*, o sia di Madre di Dio, non è usata nella Scrittura, e nè pure nei Simboli de' Concilii. Si risponde, che nè pure in questi luoghi è chiamata *Christotocos*, cioè madre di Cristo, dunque Maria Ss. nè pure dee chiamarsi Madre di Cristo, come la chiama Nestorio? Ma diamo la risposta diretta: Lo stesso è dire Maria Madre di Dio, che il dire aver ella conceputo, e partorito un Dio. Nella Scrittura, e ne' Simboli ben si dice, che la Vergine ha conceputo, e partorito un Dio, dunque in termini equivalenti ivi si dice Madre di Dio. Del resto sin dai Padri de' primi secoli, come riferimmo di sopra, Maria è chiamata Madre di Dio; e nella stessa Scrittura è chiamata Madre del Signore, come la chiamò

(a) *S. Cyrill. Epist. 1. ad Success.*

mò S. Elisabetta, la quale nello stesso Vangelo si dice ripiena di Spirito-Santo: *Et unde hoc mihi, ut veniat Mater Domini mei ad me?*

27. Oppongono per 2. che Maria non avea generata la divinità, e per conseguenza non può chiamarsi Madre di Dio. Si risponde, che per dirsi Maria Madre di Dio, basta sapere ch' ella ha generato un uomo, che insieme era vero uomo, e vero Dio; siccome basta per dirsi una donna madre di un uomo, che abbia generato un uomo costante di corpo, e di anima, sebbene non abbia ella generata l'anima, la quale solo da Dio è creata. Benchè dunque Maria non ha generata la divinità, nondimeno perchè ha generato un uomo secondo la carne, che insieme è uomo, e Dio, ben dee dirsi Madre di Dio.

28. Oppongono per 3. che la Madre deve essere consustanziale al Figlio, ma la Vergine non è consustanziale a Dio, dunque non può chiamarsi Madre di Dio. Si risponde, che Maria non è consustanziale a Cristo, in quanto alla divinità, ma solo in quanto all' umanità, e perchè Cristo Figlio di Maria è insieme uomo, e Dio, perciò ben si dice Maria Madre di Dio. A quel che aggiungesi poi, che chiamando Maria Madre di Dio, si dà a' Semplici motivo di crederla Dea; si risponde, che da noi ben sono avvertiti i Semplici, che Maria è mera creatura, ma che ha partorito Cristo uomo, e Dio. Del resto se Nestorio facea scrupolo di chiamare Maria Madre di Dio, per non farla credere Dea da' Semplici; maggiore scrupolo dovea fare in proibire, ch' ella si chiami Madre di Dio; poichè, vietandosi di chiamarla tale, facilmente crederebbero i Semplici che Cristo non è Dio.

CONFUTAZIONE VIII.

Dell' Eresia di Eutiche, che costituiva in Cristo una sola natura.

1. L'eresia di Eutiche è tutta opposta a quella di Nestorio. Nestorio voleva in Cristo due nature, e due persone; Eutiche ammetteva in Cristo una sola persona, ma volea che una fosse la natura, dicendo che la natura divina aveva assorbita la natura umana. Onde siccome Nestorio toglieva a Cristo l'esser Dio, Eutiche gli toglieva l'esser uomo; pertanto l'uno, e l'altro distruggeano il Mistero dell'Incarnazione, e della Redenzione umana. Eutiche per altro non si sa in qual senso propriamente avesse voluta una sola natura in Gesù Cristo; egli nel Concilio tenuto da S. Flaviano si spiegò in questi soli termini, dicendo: *Ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero unam naturam.* E stretto da' Padri a spiegare più chiaro il suo sentimento, altro non rispose che queste parole: *Non veni disputare, sed veni suggerere Sanctitati vestræ, quid sentiam* (a). Del resto in queste poche parole Eutiche vomitò due bestemmie l'una che dopo l'Incarnazione il Figlio di Dio fosse in una sola natura, cioè nella sola divina, com'egli intendeva; l'altra che prima dell'Incarnazione il Verbo fosse di due nature divina, ed umana. *Cum tam impie* (scrisse S. Leone a S. Flaviano) *duarum naturarum ante Incarnationem Unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.*

2. Ma parlando dell'errore principale, che dopo

(a) *Tom. 4. Concil. Labbai pag.* 223. & 226.

do l' Incarnazione di due nature se ne sia fatta una sola, ciò potrebbe asserirsi in quattro modi: per 1. che l' una delle nature siasi cambiata nell' altra: per 2. che amendue le nature siansi mescolate, e confuse, e formata se ne sia una sola: per 3. che senza questa mescolanza le due nature con unirsi abbian formata una terza natura: per 4. che la natura umana sia stata assorbita dalla Divina, e questo più probabilmente fu il sentimento degli Eutichiani. Del resto il dogma Cattolico è opposto a questa unità di nature in Cristo, in qualunque senso, con cui l' intendano gli Eutichiani, e qui lo proveremo.

§. I.

In Cristo vi sono le due Nature Divina, e umana distinte, impermiste, inconfuse, ed intiere, sussistenti inseparabilmente nella stessa Ipostasi, o sia Persona del Verbo.

3. Questo Dogma si prova dalle stesse Scritture, che si sono addotte contra Ario, e contra Nestorio, nelle quali si dice, che Cristo è Dio ed Uomo; poichè siccome non potrebbe Egli dirsi Dio, se non avesse la perfetta Natura Divina, così non potrebbe dirsi Uomo, se non avesse la perfetta Natura umana. Ma veniamo a porre questa verità in maggior chiarezza. Nel Vangelo di Giovanni al *cap.* 1. dopo essersi detto, che il Verbo è Dio: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum*; nel verso 14. si asserisce, che la Natura umana è stata dal Verbo assunta. *Et Verbum caro factum est, & habitavit in nobis*. Quindi S. Leone nella sua celebre Lettera a S. Flaviano scrisse. „ Unus idemque (quod sæpe dicendum est) vere Dei

„ Fi-

„ Filius, & vere hominis Filius. Deus per id
„ quod in principio erat Verbum, & Verbum
„ erat apud Deum: Homo per id quod Ver-
„ bum caro factum est, & habitavit in nobis.
„ Deus per id quod omnia per ipsum facta sunt,
„ & sine ipso factum est nihil: Homo per id
„ quod factus est ex muliere, factus sub lege ".

4. Manifestamente si dimostrano ancora le due nature in Cristo nel celebre testo di S. Paolo (*ad Philipp.* 2. 6.) più volte da noi citato: „ Hoc enim sentite in vobis, quod & in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non „ rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, „ sed semetipsum exinanivit formam servi ac„ cipiens; in similitudinem hominum factus, & „ habitu inventus ut homo ". Qui dall'Apostolo si ammette in Cristo la forma di Dio, secondo cui è uguale a Dio; e la forma di servo, secondo cui si è esinanito, e si è fatto simile agli Uomini. Or la forma di Dio, e la forma di servo non possono essere la stessa forma, o sia la stessa natura, perchè se fosse la stessa natura umana, non potrebbe dirsi Cristo eguale a Dio; all'incontro se fosse la stessa natura Divina, non potrebbe Cristo dirsi esinanito, e fatto simile agli Uomini. Dunque bisogna dire, che in Cristo vi sono due nature, la Divina, per cui è uguale a Dio, e l'umana per cui si è fatto simile all'uomo.

5. In oltre da questo testo si fa chiaro, che le due nature in Cristo sono impermiste, ed inconfuse, ritenendo ciascuna le sue proprietà; perchè se la natura Divina in Cristo si fosse mutata, Egli fatt'uomo non sarebbe più Dio; il che è contrario a ciò che dice. S. Paolo in altro luogo (*Rom.* 9. 5.): *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula*. Sicchè Cristo è Dio insieme, ed Uomo secondo la carne. Se la natu-

tura umana fosse stata assorbita dalla Divina, o pure mutata in sostanza Divina, come diceano gli Eutichiani, per quel che si legge presso Teodoreto nel Dialogo, *Inconfusus*, dove l'Eraniste Eutichiano diceva: „ Ego dico mansisse Divi-„ nitatem, ab hac vero absorptam esse huma-„ nitatem .... ut mare mellis guttam si accipiat, „ statim enim gutta illa evanescit maris aquæ „ permixta ... Non dicimus delatam esse natu-„ ram quæ assumpta est, sed mutatam esse in „ substantiam Divinitatis". Se fosse ciò vero, Gesù Cristo non potrebbe dirsi più Uomo, com'è chiamato negli Evangelii, ed in tutto il nuovo Testamento; e com'è chiamato da S. Paolo nel luogo citato, e nella prima Lettera a Timoteo (*Cap.* 2. *v.* 6.): *Homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Nè più potrebbe dirsi esinanito nella Natura umana; se questa si fosse cambiata nel-Divinità. Se poi la natura umana si fosse mescolata colla Divina, Cristo non sarebbe più nè vero Dio, nè vero Uomo, ma sarebbe una terza specie di cosa; il che è contrario a quanto c'insegna la Scrittura. Onde bisogna conchiudere, che le due Nature in Cristo sono impermiste, ed inconfuse, e ciascuna ritiene le sue proprietà.

6. Ciò si conferma da tutte quelle altre Scritture, che affermano aver Cristo vero Corpo, e vera Anima al Corpo unita; e da ciò si fa chiaro, che la Natura umana in Cristo rimase intiera, non mescolata, nè confusa colla Divina, come rimase intiera la Divina. Che poi Cristo ebbe un vero Corpo, l'afferma S. Giovanni; contra Simone Mago, Menandro, Saturnino, ed altri, che volevano in Cristo un corpo fantastico; ecco come parla S. Giovanni (*Ep.* 1. *cap.* 4. *vers.* 2. & 2.): Omnis spiritus „ qui confitetur Jesum-Cristum in carne venis-

„ se,

„ se, ex Deo est; & omnis spiritus, qui sol-
„ vit Jesum (la lezione Greca dice così, *qui*
„ *non confitetur Jesum in carne venisse*), ex
„ Deo non est, & hic est antichristus ". S.
„ Pietro (*Ep.* 1. *cap.* 2. *v.* 24.) scrive così.
„ Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo
„ super lignum ". S. Paolo (*Ep. ad Col. c.* 1.
v. 22.) scrive: „ Reconciliavit in corpore car-
„ nis ejus per mortem ". Ed in altro luogo
(*Hebr. c.* 10. *v.* 5.) mette in bocca di Cristo
le parole del *Salmo* 39.: „ Hostiam, & obla-
„ tionem noluisti, corpus autem aptasti mihi ".
Lascio altri luoghi, ove si parla del Corpo.
Parlando poi dell'Anima di Cristo, in S. Gio-
vanni (*c.* 10. *v.* 15.) disse il medesimo Signore:
„ Animam meam pono pro ovibus meis ". E
nel *vers.* 17.: „ Ego pono animam meam, ut
„ iterum sumam eam: nemo tollit eam a me,
„ sed ego pono eam ". Ed in S. Matteo (*c.*
26. *v.* 38.): „ Tristis est anima mea usque ad
„ mortem ". E l'Anima sua benedetta fu quel-
la, che si separò in morte dal suo sagrosanto
Corpo: „ Et inclinato capite tradidit spiritum
". *Jo.* 19. 30. Dunque Cristo ebbe vero Corpo,
e vera Anima, uniti fra di loro, e per conse-
guenza fu vero Uomo; e questo Corpo, ed A-
nima furono intieri in Cristo dopo l'unione I-
postatica, come apparisce da' luoghi citati, ove
si parla di essi dopo l'unione. Dunque non può
mai dirsi, che la Natura umana restasse assor-
bita dalla Divina, o cambiata in essa.

7. Il tutto in oltre si conferma da quei testi,
in cui si attribuisce a Cristo ciò, che solo può
competere alla Natura umana, e non alla Di-
vina; e si attribuisce ancora ciò, che solo può
competere alla Natura Divina, e non all'uma-
na. Il che dimostra, che in Cristo vi è unita
la Natura Divina, ed umana. Per quel che ap-
partiene alla prima parte, è certo, che la Na-
tu-

tura Divina non può esser conceputa, non può nascere, non può crescere, non aver fame, non sete, non può stancarsi, non può piangere, non può patire, nè può morire; perchè è indipendente, impassibile, ed immortale; ma ciò solo compete alla natura umana. Ora Gesù-Cristo è stato conceputo, è nato da Maria, come sta in S. Matteo *cap.* 1. ed in S. Luca *cap.* 1. Gesù crebbe in età, come sta in S. Luca (2. 52.): „ Et Jesus proficiebat sapientia, & ætate, & „ gratia apud Deum, & homines ". Gesù digiunò, ed ebbe fame (*Matth.* 4. 2.): „ Et „ cum jejunasset quadraginta diebus, & quadra„ ginta noctibus, postea esuriit ". Gesù dicesi lasso dal cammino (*Jo.* 4. 6.): „ Jesus ergo fa„ tigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem ". Gesù pianse (*Luc.* 19. 41.): „ Videns Civitatem „ flevit super eam ". Gesù patì morte (*Philip.* 2. 8.): „ Factus obediens usque ad mortem, „ mortem autem crucis ". E (*Luc.* 23. 46.): „ Et hæc dicens exspiravit ". E (*Matth.* 27. 50.): „ Jesus autem iterum clamans voce magna e„ misit spiritum ". Di più non può competere alla natura Divina il pregare, l'ubbidire, il sacrificarsi, l'umiliarsi, ed altri atti simili, che dalla Scrittura sono attribuiti a Gesù-Cristo. Dunque tutti questi atti competono a Gesù secondo la natura umana; e perciò dopo l'Incarnazione egli è vero Uomo.

8. Per quello poi che spetta alla seconda parte, è certo che la Natura umana non può esser consustanziale al Padre, non può avere tutto ciò che ha il Padre, non può operare tutto ciò che opera il Padre, non può essere eterna, non onnipotente, non onniscia, non immutabile; ma tutti questi attributi per proprietà dalla Scrittura si attribuiscono a Gesù Cristo, come abbiam dimostrato contra Ario, e contra Nestorio; dunque in Gesù Cristo non solo vi è la Natu-

ra

ra umana, ma anche la Divina. Sta molto ben posto questo argomento da S. Leone nella citata sua Lettera a S. Flaviano, onde non posso tralasciarlo: „ Nativitas carnis manifestatio „ est humanæ naturæ: partus Virginis Divinæ „ est virtutis indicium; infantia Parvuli ostenditur humilitate cunarum: magnitudo Altissimi declaratur vocibus Angelorum. Similis „ est redimentis homines, quem Herodes impius „ molitur occidere; sed Dominus est omnium, „ quem Magi gaudentes veniunt suppliciter adorare. Cum ad Precursoris sui baptismum venit, ne lateret, quod carnis velamine Divinitas operiatur, vox, Patris de Cælo intonans „ dixit: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*. Sicut hominem Diabolica tentat astutia, sic Deo Angelica famulantur officia. Esurire, sitire, lassescere, atque dormire, evidenter humanum est: quinque panibus quinque millia hominum satiare, „ largiri Samaritanæ aquam vivam &c. sine ambiguitate dicendum est. Non ejusdem naturæ „ est flere miserationis affectu, Amicum mortuum, & eundem quatriduanæ aggere sepulturæ ad vocis imperium excitare redivivum: „ aut in ligno pendere, & in noctem luce conversa omnia elementa tremefacere: aut clavis „ transfixum esse, & Paradisi portas fidei Latroni aperire. Non ejusdem naturæ est dicere: Ego & Pater unum sumus, & dicere: „ Pater major me est “.

9. Si aggiunge alla Scrittura la Tradizione, con cui sempre si è conservata la fede delle due nature in Cristo. Nel Simbolo degli Apostoli si attribuisce a Cristo la natura Divina: *Credo in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum*; ecco la natura Divina: *Qui conceptus est de Spiritu-Sancto, natus est ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus*

xus, mortuus, & sepultus est; ecco la natura umana. Nel Simbolo Niceno, e Costantinopolitano si spiega la natura Divina così: „ Et in „ unum Dominum Jesum Christum Filium Dei... „ Deum verum de Deo vero, natum non fa„ ctum consubstantialem Patri, per quem o„ mnia facta sunt ". E poi la natura umana: „ Qui propter nos homines, & propter nostram „ salutem descendit, & incarnatus est de Spi„ ritu-Sancto ex Maria Virgine, & homo factus „ est; passus, crucifixus, mortuus, & resurre„ xit tertia die.".

10. In oltre l'eresia di Eutiche prima di nascere era stata già condannata dal Concilio Costantinopolitano I. i cui Padri nella Lettera Sinodica a S. Damaso Papa scrissero: „ Se agno„ scere Verbum Dei ante secula omnino perfe„ ctum, & perfectum hominem in novissimis „ diebus pro nostra salute factum esse ". E S. Damaso nel Sinodo Romano (a) avea già definito contra Apollinare, che in Cristo vi fu Corpo, ed Anima intelligente, e ragionevole; e che non avea patito nella Divinità, ma nella umanità. Nel Concilio Efesino fu approvata la seconda Lettera di S. Cirillo a Nestorio, dove si esprime il Dogma delle due Nature in Cristo impermiste, ed inconfuse: *Neque enim dicimus Verbi naturam per sui mutationem carnem esse factam, sed neque in totum hominem transformatam ex anima, & corpore constitutam. Asserimus autem Verbum, unita sibi secundum hypostasim carne animata, rationali anima, inexplicabili, incomprehensibilique modo hominem factum, & hominis Filium extitisse .... Et quamvis naturæ sint diversæ, veram tamen unionem coeuntes, unum nobis Christum, & Filium effecerunt. Non quod naturarum differentia*

(a) *Vide to. 2. Concil. p.* 960. *&* 964.

tià propter unionem sublata sit, verum quorum Divinitas, & humanitas secreta quadam ineffabilique conjunctione in una persona, unum nobis Jesum Christum, & Filium constituerint.

11. A' Concilii si aggiungono le autorità de' Ss. Padri, che hanno scritto anche prima dell' Eresia di Eutiche; e queste autorità si riferiscono in fine dell' *Azione II.* del Concilio di Calcedonia; e Petavio (*a*) ne rapporta una gran quantità, io ne addurrò solo alcune. S. Ignazio Martire (*b*) esprime così le due nature in Cristo: *Medicus unus est & carnalis, & spiritualis, genitus & ingenitus, seu factus & non factus, in homine existens Deus, in morte vita vera, & ex Maria & ex Deo, primum passibilis, & tunc impassibilis, Jesus Christus Dominus noster.* Sant' Atanasio scrisse due libri contra Apollinare predecessore di Eutiche. S. Ilario (*c*) dice: *Nescit plane vitam suam, nescit qui Christum Jesum ut verum Deum, ita & verum hominem ignorat.* S. Gregorio Nazianzeno scrisse (*d*): *Missus est quidem, sed ut homo; duplex enim erat in eo natura.* S. Anfilochio presso Teodoreto nel Dialogo, *Inconfusus*, scrisse: *Discerne naturas, unam Dei, alteram hominis; neque enim ex Deo excidens homo factus est; neque proficiscens ex homine Deus.* S. Ambrogio (*e*): *Servemus distinctionem Divinitatis, & carnis, unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est.* S. Gio. Grisostomo (*f*): *Neque enim* (Propheta) *carnem divisit a Divinitate, neque Divinitatem a carne; non substantias confundens, absit, sed unionem osten-*

(a) *Petav. l. 3. de Incarn. c. 6. & 7.*
(b) *S. Ignat. Epist. Ephes. n. 7.*
(c) *S. Hilar l. 9. de Trin.*
(d) *S. Greg. Naz. Orat. de Nativ.*
(e) *S. Ambros. l. 2. de Fide c. 9. alia. 4. n. 77.*
(f) *S. Chrysost. in Psalm. 44. n. 4.*

ostendens.. Quando dico eum fuisse humiliatum, non dico mutationem, sed humanæ susceptæ naturæ demissionem. S. Agostino (e) scrisse; *Neque enim illa susceptione alterutrum eorum in alterum conversum, atque mutatum est; nec Divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse Divinitas; nec creatura in Divinitatem, ut desisteret esse creatura.*

12. Lascio qui altro gran numero delle autorità de' Padri, che furon considerate da quasi 600. Padri del Concilio di Calcedonia fatto contra Eutiche, i quali nell' *Azione V.* definirono: „ Sequentes igitur Ss. Patres unum eumdem „ confiteri Filium & Dominum nostrum Jesum „ Christum consonanter omnes docemur, eum„ dem perfectum in Deitate, & eumdem perfe„ ctum in humanitate, Deum verum, & homi„ nem verum; eumdem ex Anima rationali, „ & corpore; consubstantialem Patri secundum „ Deitatem, consubstantialem nobiscum secun„ dum humanitatem; ante secula quidem de „ Patre genitum secundum Deitatem, in novis„ simis autem diebus eumdem propter nos, & „ propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei „ Genitrice secundum humanitatem, unum eun„ dem Christum, Filium, Dominum, unigeni„ tum in duabus naturis inconfuse, immutabi„ liter, indivise, inseparabiliter agnoscendum: „ nusquam sublata differentia naturarum propter „ unitionem, magisque salva proprietate utrius„ que naturæ, & in unam Personam, atque „ substantiam concurrentes". Si aggiunge, che gli stessi Padri dopo aver letta la Lettera Dogmatica di S. Leone a S. Flaviano gridarono nel Concilio concordemente: „ Hæc Patrum Fides, hæc Apostolorum Fides; omnes ita cre„ dimus, orthodoxi ita credunt. Anathema „ est, qui ita non credit. Petrus per Leonem „ loquutus est". I Concilii susseguenti han-

no confermata la stessa Fede, specialmente il Concilio Costantinopolitano II. nel *Can.* 8. disse; „ Si quis ex duabus naturis Deitatis, & hu-
„ manitatis confitens unitatem factam esse, vel
„ unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens,
„ non sic eam excipit, sicut Patres docuerunt,
„ quod ex Divina natura & humana, unione
„ secundum substantiam facta, unus Christus
„ effectus est, sed ex talibus vocibus unam na-
„ turam, sive substantiam Deitatis, & carnis
„ Christi introducere conatur; talis anathema
„ sit “. Il Concilio Costantinopolitano III. ripetè le stesse parole del Concilio di Calcedonia: ed il Niceno II. nella Definizione della Fede disse; „ Duas naturas confitemur ejus, qui incar-
„ natus est propter nos ex intemerata Dei geni-
„ trice sempre Virgine Maria, perfectum eum
„ Deum, & perfectum hominem cognoscentes “.

14. Giova qui aggiungere due ragioni Teologiche del Dogma. La prima: Se in Cristo dopo l'Incarnazione fosse assorbita la natura umana dalla Divinità, come voleano gli Eutichiani, andrebbe a terra tutto il Mistero della nostra Redenzione; poichè in tal caso o bisognerebbe negare la Passione, e la Morte di Gesù Cristo, o bisognerebbe dire, che la Divinità ha patito, ed è morta, il che fa orrore allo stesso lume naturale.

15. La seconda ragione è questa: Se dopo l'Incarnazione in Cristo è rimasta una sola natura, ciò ha potuto accadere, o perchè l'una delle due nature siasi cambiata nell'altra, o perchè amendue siansi fra di loro mescolate, e confuse, e ne abbian formata una sola; o perchè amendue senza confusione unite fra loro abbian formata una terza natura, come dall'unione dell'Anima, e del corpo vien formata la natura umana. Ma nulla di ciò ha potuto avvenire nell'Incarnazione, e per conseguenza le due na-

tu-

ture Divine, ed umana sono rimaste intiere colla loro proprietà in Gesù Cristo.

16. E per 1. non ha potuto essere, che l'una delle due nature si cambiasse nell'altra, perchè in tal caso o la natura Divina sarebbesi mutata nell'umana, e ciò ripugna alla Fede, ed anche al lume naturale, che la Divinità sia soggetta a cambiamento quantunque leggiero. Se poi la natura umana fosse stata assorbita, e cambiata nella Divina, avrebbe da dirsi, che la Divinità in Cristo è nata, ha patito, è morta, ed è risorta; il che parimente ripugna alla Fede, ed alla ragion naturale, essendo la Divinità eterna, impassibile, immortale, ed immutabile. Di più se la Divinità ha patito, ed è morta, dunque ha patito, ed è morto ancora il Padre, e lo Spirito-Santo, perchè la stessa unica Divinità, è insieme del Padre, del Figlio, e dello Spirito-Santo. In oltre, se la Divinità è stata conceputa, ed è nata, dunque Maria Ss. non ha conceputo, e partorito Cristo secondo una natura a se stessa consustanziale, e per conseguenza non può dirsi più Madre di Dio. Finalmente, se in Cristo l'umanità è stata assorbita dalla Divinità, Cristo non ha potuto esser nostro Redentore, Mediatore, e Pontefice del nuovo Testamento, come c'insegna la Fede, perchè questi officii ricercano preghiere, offerte, ed umiliazioni, che non possono adempirsi dalla Divinità.

17. Pertanto affatto non può dirsi per 1. che la natura umana di Cristo siasi cambiata nella Divina, e tanto meno che la Divina siasi mutata nell'umana. Per 2. non ha potuto avvenire, che le due nature siansi fra loro mescolate, e confuse, ed abbian formata una sola natura in Cristo; poichè in tal caso la Divinità sarebbesi mutata, e divenuta una cosa nuova; anzi in Cristo non vi sarebbe più nè Divinità,

nè

nè umanità, ma una natura che non sarebbe nè Divina, nè umana, onde Cristo non sarebbe più nè vero Dio, nè vero Uomo. Per 3. non ha potuto essere, che le due nature inconfuse e distinte tra di loro, unite poi insieme abbian formata una terza natura comune ad ambedue, perchè questa natura comune non può nascere che da due parti, le quali unite scambievolmente si perfezionano; altrimenti se una parte non riceve ma perde delle sue perfezioni nell'unione coll'altra, non resterà mai perfetta, qual era prima. Ora in Cristo la natura Divina non ha ricevuta alcuna perfezione dall'umana, e non ha potuto perderne alcuna, ma è rimasta perfetta qual'era; e perciò non ha formata coll'umana una terza natura comune. In oltre la natura comune non nasce che da più parti, le quali naturalmente esigono la scambievole unione, come accade nell'unione dell'Anima col corpo, ma ciò non può esser in Cristo, in cui nè la natura umana esige naturalmente l'unione col Verbo, nè il Verbo esige l'unione colla natura umana.

§. II.

Si risponde alle obbiezioni.

18. Possono opporsi in primo luogo alcune scritture, le quali par che dinotino conversione di una natura nell'altra, com'è quella di S. Giovanni (1. 14.): *Et Verbum caro factum est*; quasi dinotasse, che'l Verbo si fosse convertito in carne. E quell'altra di S. Paolo, ove dicesi del Verbo: *Semetipsum exinanivit formam servi accipiens. Philip.* 2. 7. Dunque la natura Divina si è mutata. Si risponde al primo testo, che'l Verbo non si è mutato in carne, ma si è fatto carne, assumendo l'umanità in unità di

Persona, senza che in questa unione patisse veruna mutazione. Così anche si dice di Gesù Cristo, *factus pro nobis maledictum* (*Gal.* 3. 13.), in quanto ch' egli ha voluto addossarsi la maledizione da noi meritata, per liberarsi da quella. Scrive S. Giovan Grisostomo, che le stesse parole che sieguono nel detto testo, spiegano questa risposta: *Et Verbum caro factum est, & habitavit in nobis, & vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre.* Il che dimostra la differenza delle due nature, poichè dicendosi del Verbo di aver abitato in noi, ben si fa chiaro ch' Egli è diverso da noi, essendo ben diversa la cosa che abita, da quella che viene abitata. Ecco come parla il Santo (*a*): „ *Quia enim subjicit?* Et habitavit in nobis: *Non enim mutationem illam incommutabilis illius naturæ significavit, sed habitationem, & commemorationem: porro id quod habitat, non est idem cum eo quod habitatur, sed diversum*; E si noti, che qui S. Giovanni non meno distrugge l' Eresia di Eutiche, che quella di Nestorio; poichè opponendo Nestorio, che il Verbo abita solo nella natura umana per le dette parole, *& habitavit in nobis*, vien confutato dalle parole antecedenti, *Verbum caro factum est*, le quali non dinotano una mera abitazione, ma una mera unione colla natura umana in una Persona; ed all' incontro opponendo Eutiche, che 'l Verbo si dice fatto carne, ciò vien confutato dalle parole susseguenti, *& habitavit in nobis*, le quali dimostrano, che 'l Verbo non si è cangiato in carne (anche dopo l' unione colla carne), ma è rimasto Dio qual' era, senza confusione della natura Divina coll' umana.

19. Nè dee far ombra la voce *fatto carne*, perchè tal maniera di dire non sempre dinota con-

(a) *S. Jo. Chrisost. Hom.* 11. *in Joann.*

conversione di una cosa in un'altra, ma dinota alle volte una cosa aggiunta, o sopravvenuta ad un' altra, come per esempio quel che dicesi nel Cap. 2. *v.* 7. della Genesi di Adamo, *factus in animam viventem*, dinota che al corpo già formato fu unita l'Anima, non già che il corpo si convertì in Anima. E' bella la risposta di S. Cirillo nel Dialogo, *de Incarnatione Unigeniti:*
„ At si Verbum inquiunt, factum est caro, jam
„ non amplius mansit Verbum, sed potius de-
„ siit esse quod erat. Atqui hoc merum deli-
„ rium, & dementia est, nihilque aliud quam
„ mentis erratæ ludibrium. Censent, enim, ut
„ videtur, per hoc *factum est*, necessaria qua-
„ dam ratione mutationem, alterationemque si-
„ gnificari. Ergo cum psallunt quidam, & *fa-*
„ *ctus est nihilominus in refugium; & rursus*,
„ *Domine refugium factus es nobis*, quid re-
„ spondebunt? Anne Deus, qui hic decantatur,
„ desinens esse Deus, mutatus est in refugium,
„ & translatus est naturaliter in aliud, quod
„ ab initio non erat? Cum itaque Dei mentio
„ fit, si ab alio dicatur illud *factus est*, quo
„ pacto non absurdum, atque adeo vehementer
„ absurdum existimare mutationem aliquam per
„ id significari, & non potius conari id aliqua
„ ratione intelligere, pudenterque ad id quod
„ Deo maxime convenit accommodari? " S. Agostino con bel modo spiega, come il Verbo si è fatto carne senz'alcuna mutazione (*a*): „ Neque enim, quia dictum est, *Deus erat Verbum*,
„ *& Verbum caro factum*, sic Verbum caro fa-
„ ctum est, ut esse desineret Deus, quando in
„ ipsa carne, quod Verbum caro factum est,
„ Emmanuel natum est nobiscum Deus. Sicut
„ verbum; quod corde gestamus, fit vox, cum
„ id ore proferimus, non tamen illud in hanc
„ com

(a) *S. August. Serm.* 187. *& al.* 77. *de Tempore*.

„ commutatur, sed illo integro, ista in qua
„ procedat, assumitur, ut & intus maneat, quod
„ intelligatur, & foris sonet, quod audiatur.
„ Hoc idem tamen profertur in sono, quod an-
„ te sonuerat in silentio. Atque ita in Verbum,
„ cum fit vox, non mutatur in vocem, sed ma-
„ nens in mentis luce, & assumpta carnis voce
„ procedit ad audientem, ut non deferat cogi-
„ tantem. "

20. Al secondo luogo *exinanivit semetipsum*, è chiara la risposta, dallo stesso che abbiam detto; poichè il Verbo si è esinanito, non già con perdere quello che era, ma assumendo quel che non era; giacchè essendo Egli Dio nella natura Divina eguale al Padre, prese la forma di servo; *formam servi accipiens*, facendosi nella natura assunta minor di suo Padre, ed umiliandosi in quella sino a morire in Croce: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem mortem autem crucis*; ma ciò non ostante ritenne la sua Divinità, e l'esser eguale al Padre.

21. Ma non erano queste propriamente le obbiezioni degli Eutichiani, poich' essi non diceano che la natura Divina si era convertita nell' umana, ma che l'umana erasi cambiata nella divina; e recavano a tal proposito alcuni passi di Ss. Padri da essi malamente intesi. Diceano per 1. che S. Giustino nella sua Apologia seconda scrisse, che nell' Eucaristia il pane si converte nel Corpo di Cristo, come il Verbo si fece carne. Ma rispondeano i Cattolici, che S. Giustino con ciò non altro volle dire, che nell' Eucaristia vi è il vero Corpo di Cristo, siccome il Verbo veramente assunse, e ritiene la carne umana, secondo apparisce dalle parole che sieguono nel luogo citato. E ciò si fa chiaro dallo stesso argomento del Santo, poichè S. Giustino disse, che siccome nell' Incarnazione il Verbo si fece carne, così nell' Eucaristia il pane

sì fa corpo di Gesù Cristo; ma se avesse tenuto il Santo, come dicono gli Eutichiani, che nell'Incarnazione del Verbo l'umanità restò assorbita dalla Divinità, non avrebbe potuto asserire, che nell'Eucaristia vi è il vero Corpo del Signore.

22. Per 2. opponeano quel che disse S. Atanasio nel Simbolo a lui attribuito: *Sicut Anima rationalis, & caro unus est homo, ita Deus, & homo unus est Christus*. Dal che deduceano delle due nature esserne fatta una. Ma si rispondea, che tali parole dinotano l'unità della Persone in Cristo, non già l'unità delle nature; e ciò si fa chiaro dalle stesse parole, *unus est Christus*, per Cristo si dinotano propriamente la Persona, non già la natura.

23. Opponeano per 3. che S. Ireneo, Tertulliano, S. Cipriano, S. Gregorio Nisseno, S. Agostino, e S. Leone (*a*), chiamano l'unione delle due nature col nome di Mistura, o Mescolanza, e si avvagliono di comparazioni prese da' liquori, che tra loro si mischiano. Si risponde con Sant'Agostino nel luogo citato, che questi Padri non diceano ciò, perchè credessero la confusione delle due nature, ma per ispiegare l'intima loro unione, e che la Divina erasi unita a tutte le parti dell'umana, siccome il colore si unisce a tutte le parti dell'acqua posta in un vaso. Ecco le parole di S. Agostino: „ Sicut „ in unitate Personæ Anima unitur corpori, ut „ homo sit: ita in unitate Personæ Deus unitur „ homini, ut Christus sit. In illa ergo persona „ mixtura est Animæ & coporis in hac Persona „ mixtura est Dei & hominis: si tamen rece-„ dat

(a) *S. Iren. l. 2. advers. Hæres. c. 21. Tertull. Apolog. c. 21. S. Cyp. de Vanit. Idol. S. Greg. Nyss. Catech. c. 25. S. Aug. Ep. 137. al. 3. ad Volusian. S. Leo Ser. 3. in die Natal.*

„ dat auditor, a consuetudine corporum, qua
„ solent duo liquores ita commisceri, ut neuter
„ servet integritatem suam, quamquam & in
„ ipsis corporibus aeri lux incorrupta miscea-
„ tur: " E lo stesso scrisse prima Tertulliano.

24. Per 4. opponeano l' autorità di Giulio Papa nella Lettera a Dionisio Vescovo di Corinto, in cui biasima coloro, che ammetteano due nature in Cristo, e l'autorità di S. Gregorio Taumaturgo, del quale nel Codice presso Fozio si citano queste parole: *Non duae personae, neque duae naturae, non enim quatuor nos adorare dicimur*. Ma si risponde con Leonzio (a), che falsamente sono attribuite queste autorità a detti Padri, poichè la Lettera di Giulio si crede opera di Appollinare, mentre S. Gregorio Nisseno cita varii frammenti della citata Lettera, come di Apollinare, e gli confuta. E lo stesso dice dell' Opera del Taumaturgo, che si crede fata dagli Appollinaristi, o dagli Eutichiani. Opponeano per 5. quel che dice S. Gregorio Nisseno nell' Orazione 4. contra Eunomio, cioè che la natura umana si era unita col Verbo Divino. Ma si risponde, che lo stesso S. Gregorio scrive, che non ostante tale unione erano rimaste a ciascuna natura le loro proprietà; con queste parole: *Nihilominus in utraque, quod cuique proprium est, intuetur*. Finalmente opponevano gli Eutichiani, che se in Cristo fossero due nature, sarebbero ancora due persone. Ma a ciò ben si è risposto rispondendo a Nestorio (alla Confutazione VII. al *n*. 16.) ove è dimostrato in qual modo in Cristo, sebbene vi siano due nature impermiste, con tutto ciò vi è una sola persona, ed un solo Cristo.

(a) *Leont. de Sectis Act. 4.*

CONFUTAZIONE IX.

Dell' Eresia de' Monoteliti, che davano a Cristo una sola natura, ed una operazione.

1. Il nome di *Monotelita* compete a tutti quegli Eretici, che han voluto esservi stata in Cristo una sola volontà. Questa parola deriva da due voci Greche, *Monos* che significa *uno*, e *Thelema* che significa *volontà*; e perciò possono chiamarsi Monoteliti molti degli Ariani, che asserivano non esservi stata in Cristo l'Anima, ma che il Verbo era in luogo di quella; e così anche molti Apollinaristi, che davano a Cristo l'Anima, ma senza la mente, e per conseguenza senza la volontà. Del resto i veri Monoteliti formarono una Setta speciale sotto l'Imperio di Eraclio Imperatore verso l'anno 626. L'autore di questa Setta principale può dirsi essere stato Atanagio Patriarca de' Giacobiti, come notammo nell'Istoria al *Cap.* 7. *num.* 4. ed i primarii seguaci furono altri Patriarchi, come Sergio, Ciro, Macario, Pirro, e Paolo. Costoro ammetteano in Cristo le due nature Divina, ed umana, ma negavano le due volontà, e le due operazioni di ciascuna natura, volendo che in Cristo vi fosse una sola volontà Divina, ed una sola Divina operazione, chiamata *Teandrica*, o sia *Deivirile*, non già nel senso Cattolico, per cui le operazioni di Cristo nella natura umana si chiamano *Teandriche*, o sia Divine, perchè sono di un Uomo Dio, e tutte si attribuiscono alla persona del Verbo, il quale sostiene, e termina questa Umanità; ma nel senso eretico, intendendo che la sola volontà Divina muove le facoltà della natura, umana, e le applica ad operare come un istromento inanimato, e passivo. Benchè altri Monoteliti chiamavano questa

ope-

operazione, *Deodecibilem*, cioè conveniente a Dio, termine, che meglio spiegava la loro Eresia. Vi è questione poi tra gli Antichi, se i Monoteliti per questo nome di volontà abbiano intesa la facoltà di volere, o l'atto o sia volizione; Petavio (a) stima assai più probabile, che abbiano inteso non la volizione, ma la sola facoltà di volere, che negavano all'Umanità di Cristo. Del resto il Dogma Cattolico ributta l'uno, e l'altro senso, e c'insegna, che in Cristo, siccome vi furono le due nature, così vi fu la volontà, e volizione Divina colla Divina operazione; e la volontà, e volizione umana, coll'umana operazione; pertanto

Nel §. I.

Si prova che in Cristo vi sono due volontà distinte, la Divina, ed umana secondo le due nature, e due operazioni secondo le due volontà.

2. Ciò si prova in primo luogo in quanto alla Divina volontà dalla Scrittura, che attribuisce a Cristo la volontà Divina in tutti quei Testi, in cui gli attribuisce la Divinità, dalla quale non può separarsi la volontà. Questi Testi gli abbiamo già addotti contra Nestorio, ed Eutiche, onde ci dispensiamo qui di ripeterli; tanto più che i Monoteliti non negano in Cristo la volontà Divina; ma la sola umana. Vi sono poi nella Scrittura infiniti luoghi ove si attribuisce a Cristo anche la volontà umana. Per 1. S. Paolo nella Lettera agli Ebrei 10. 5. applica a Gesù Cristo le parole del Salmo 39. 8. & 9. *ingrediens mundum dicit.... Ecce venio, in capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus* vo-

(a) *Petav. l. 8. de Incarn. c. 4. & seqq.*

voluntatem tuam. Lo stesso passo sta poi ne' Salmi (*Psal.* 39. 9.) e dice così: *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam; Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei*. Ecco qui si parla distintamente della volontà Divina, *ut faciam Deus voluntatem tuam*; ed anche della volontà umana, che si sottomette alla Divina, *Deus meus volui*. Per 2. Cristo medesimo ci dichiara in più luoghi questi due suoi voleri distinti. In S. Giovanni (5. 30.): *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me*. In altro luogo dice: *Descendi de cælo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me*. *Jo.* 6. 38. Qui soggiunge San Leone nella sua Pistola a Leone Imperatore: *Secundum formam servi non venit facere voluntatem suam, sed voluntatem ejus qui misit eum*. Nota, *secundum formam servi*, secondo la natura d' Uomo.

3. Di più disse Cristo in S. Matteo (26. 39.): *Pater mi; si possibile est, transeat a me calix iste. Veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu*, Ed in S. Marco (14. 36.): *Abba Pater transfert calicem hunc a me, sed non quod ego volo, sed quod tu*. Ecco come in questi luoghi chiaramente si parla della volontà Divina che Cristo ha comune col Padre, e dell' umana che Cristo soggetta a quella del Padre. Onde Sant' Atanasio contro Apollinare così scrisse: „ Duas „ voluntates hic ostendit, humanam quidem „ quæ est carnis, alteram vero Divinam. Hu„ mana enim propter carnis imbecillitatem re„ cusat passionem, Divina autem ejus voluntas „ est promta “. E S. Agostino scrisse (*a*): „ In „ eo quod ait, *non quod ego volo*, aliud se o„ stendit voluisse, quam Pater, quod nisi hu„ mano corde non potest; nunquam enim pos„ set

(a) *S. August. l. 2. Adv. Maximin. c. 20.*

„ set immutabilis illa natura quidquam aliud
„ velle, quam Pater ".

4. Si prova di più la nostra Proposizione da tutte quelle Scritture, ove si dice Cristo aver ubbidito al Padre. In S. Giovanni (12. 49.) disse: *Sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam; & quid loquar?* E nel cap. 14. v. 31. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. E S. Paolo (*ad Philip.* 2. 8.) scrisse: *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*; e così in altri luoghi. E' chiaro, che chi non ha volontà, non può ubbidire, nè esser capace di precetto. All' incontro è certo, che la volontà divina non può esser comandata, non riconoscendo alcun superiore a se stessa; ubbidendo dunque Gesù al Padre, dimostra aver avuta la volontà umana: „ Qua (dice Agatone Papa) a lumine veritatis se adeo
„ separavit, ut audeat dicere, Dominum no-
„ strum Jesum-Christum voluntate suæ Divini-
„ tatis Patri obedisse, cui est æqualis in omni-
„ bus, & vult ipse quoque in omnibus, quod
„ Pater "?

5. Lasciamo altri argomenti della Scrittura, e veniamo alla Tradizione; e primieramente a' Padri che furono anteriori a questa Eresia. S. Ambrogio (*a*) scrive: „ Quod autem ait: *Non*
„ *mea voluntas, sed tua fiat, suam*, ad homi-
„ nem retulit; *Patris*, ad Divinitatem: volun-
„ tas enim hominis, temporalis; voluntas Divi-
„ nitatis, æterna ". S. Leone nella lettera 24. (*al.* 10.) a S. Flaviano contra Eutiche al capo 4. dice: Qui verus est Deus, idem verus est ho-
„ mo; & nullum est in hac unitate mendacium,
„ dum invicem sunt & humilitas hominis, & al-
„ titudo Deitatis . . Agit enim utraque forma
„ cum alterius communione, quod proprium est;
„ Ver-

(a) *S. Ambros. l. 10. in Luc. n. 59. & 60.*

„ Verbo scilicet operante, quod Verbi est, &
„ carne exequente, quod carnis est “. Lascio qui altre autorità di S. Grisostomo, di S. Cirillo Alessandrino, di S. Girolamo; e di altri che son riferiri dal Petavio (*a*); e Sofronio ne adunò contra Sergio due libri intieri, come si ha della supplica di Stefano Durese al Concilio Lateranese sotto Martino I. nell'anno 469. La stessa verità provasi coi Simboli, dove si dice che Cristo è vero Dio, ed uomo perfetto. Se Cristo non avesse la volontà umana, potenza naturale dell'anima, non sarebbe uomo perfetto: siccome non sarebbe Dio perfetto, se non avesse la volontà divina. In oltre i Concilii di sopra addotti contra Nestorio, ed Eutiche han definito esservi in Cristo due nature distinte e perfette colle loro proprietà; ma non sarebbero tali, se ciascuna delle due nature non avesse la sua propria volontà naturale, e naturale operazione. Anzi un Autore del terzo secolo, Ippolito Portoghese, ne' frammenti contra Verone, dalla distinzione delle diverse operazioni in Cristo arguì la distinzione delle nature; poichè se in Cristo vi fosse una sola volontà, ed una operazione, non vi sarebbe che una sola natura:
„ Quæ sunt inter se ejusdem operationis, ac co-
„ gnitionis, & omnino idem patiuntur, nullam
„ naturæ differentiam recipiunt “.

6. Queste cose considerate poi dal Concilio Generale Costantinopolitano III. sotto Agatone Papa, fecero che nell'Azione 18. restassero condannate in una Definizione tutte l'Eresie già condannate ne' cinque precedenti Concilii Ecumenici circa l'Incarnazione. Questa fu la Definizione: „ Assequuti quoque sancta quinque uni-
„ versalia Concilia, & sanctos atque probabiles
„ Patres, consonanterque confiteri definientes,
„ D.

(a) *Petav. l. 3. de Incarn. c. 8. & 9.*

„ D. N. Jesum Christum verum Deum nostrum,
„ unum de sancta, & consubstantiali, & vitæ
„ originem præbente Trinitate, perfectum in
„ Deitate, & perfectum eundem in humanitate,
„ Deum vere, & hominem vere, eundem ex a-
„ nima rationali & corpore, consubstantialem
„ Patri secundum Deitatem, & consubstantialem
„ nobis secundum humanitatem, per omnia si-
„ milem nobis absque peccato; ante secula qui-
„ dem ex Patre genitum secundum Deitatem,
„ in ultimis diebus autem eundem propter nos
„ & propter nostram salutem de Spiritu San-
„ cto, & Maria Virgine proprie, & veraciter
„ Dei Genitrice secundum humanitatem, unum
„ eundemque Christum Filium Dei unigenitum
„ in duabus naturis inconfuse, inconvertibiliter,
„ inseparabiliter, indivise cognoscendum, nus-
„ quam extincta harum naturarum differentia
„ propter unitatem, salvataque magis proprie-
„ tate utriusque naturæ, & in unam personam,
„ & in unam subsistentiam concurrente, non in
„ duas personas partitam, vel divisam, sed u-
„ num eundemque unigenitum Filium Dei, Ver-
„ bum D. N. Jesum Christum; & duas natura-
„ les voluntates in eo, & duas naturales opera-
„ tiones indivise, inconvertibiliter, inseparabili-
„ ter, inconfuse secundum Ss. Patrum doctri-
„ nam, adeoque prædicamus; & duas naturales
„ voluntates, non contrarias, absit, juxta quod
„ impii asseruerunt Heretici, sed sequentem e-
„ jus humanam voluntatem, & non resistentem,
„ vel reluctantem, sed potius, & subjectam Di-
„ vinæ ejus, atque omnipotenti voluntati....
„ His igitur cum omni undique cautela, atque
„ diligentia a nobis formatis, definimus aliam
„ Fidem nulli licere proferre, aut conscribere,
„ componere, aut fovere, vel etiam aliter do-
„ cere.

7. Le ragioni poi principali contra questa E-
re-

resia già di sovra si sono esposte, cioè per 1. perchè avendo Cristo la perfetta natura umana, ha per conseguenza l'umana volontà, senza cui l'umanità non sarebbe perfetta, ma priva di una potenza naturale. Per 2. perchè avendo Cristo ubbidito, pregato, meritato, e soddisfatto per noi, ciò non poteva eseguirlo senza la volontà creata umana, e sarebbe assurdo attribuirlo alla volontà divina. Per 3. può aggiungersi quel principio di S. Gregorio Nazianzeno abbracciato dagli altri Padri, cioè che il Verbo ha sanato quei che ha assunto; dal che S. Giovanni Damasceno (a) conchiude: „ Si non assumsit humanam „ voluntatem, remedium ei non attulit, quod „ primum sauciatum erat; quod enim assumtum „ non est, nec est curatum, ut ait Gregorius „ Theologus. Ecquid enim offenderat, nisi vo„ luntas." ?

§. II.

Si risponde alle obbiezioni.

8. Si oppone per 1. il passo di S. Dionisio nella lettera a Cajo: *Deo vere facto unam quamdam Theandricam, seu Deivirilem operationem expressit in vita*. Si risponde con Sofronio, che questo luogo fu corrotto da' Monoteliti, poichè in vece di leggere *unam quandam*, dovea leggersi *novam quamdam Theandricam operationem*. Ciò fu ben avvertito nel Concilio Lateranese III. in cui S. Martino impose a Pascasio notaio di legger l'Esemplare Grande, e si trovò *novam quandam* &c. la qual lezione niente si oppone al Dogma Cattolico; e può spiegarsi in due buoni sensi: Il primo è questo, come dice S. Giovan Damasceno (b), che ogni o-

(a) *S. Jo. Damasc. Orat. de duab. Cr. volunt.*
(b) *S. Jo. Damasc. l. 3. de Fide Orthod. c. 19.*

operazione fatta da Cristo, o colla natura divina, o colla umana, si chiama Teandrica, e Deivirile; perchè tutte sono operazioni di un uomo Dio, e tutte si attribuiscono alla Persona, che termina insieme la natura divina e l'umana. Il secondo senso, secondo Sofronio, e S. Massimo è questo, che la nuova operazione Teandrica, di cui parla S. Dionisio, debba restringersi a quelle sole operazioni di Cristo, in cui vi concorreva la natura divina, e l'umana, e perciò distingueano in Cristo tre sorte di operazioni, 1. quelle ch'erano puramente della natura umana come il camminare, mangiare, sedere: 2. quelle ch'erano puramente della natura divina; come il rimettere i peccati, il far miracoli, e simili: 3. quelle che procedeano da ambe le nature, come il sanare i morbi col tatto, resuscitare i morti colla voce ec. e di quest'ultima sorta di operazioni si spiegava il luogo di S. Dionisio.

9. Si oppone per 2. S. Atanasio (a) che ammise, *voluntatem Deitatis tantum*. Ma si risponde, che ciò non escludea la volontà umana, ma solo la volontà contraria che nasce del peccato, come consta da tutto il contesto. Si oppone per 3. S. Gregorio Nazianzeno (b) che scrisse: *Christi velle non fuisse Deo contrarium, utpote Deificatum totum*. Si rispose da S. Massimo, e dal Papa Agatone, che senza dubbio S. Gregorio ammettea due volontà, e con ciò non altro volle dire, che la volontà umana di Cristo non fu contraria alla divina. Si oppone per 4. S. Gregorio Nisseno, che contra Eunomio scrisse: *Operatur vere Deitas per corpus; quod circa ipsam est omnium salutem, ut sit carnis quidem passio, Dei autem operatio*. Si rispose nel

(a) *S. Athan. in lib. de Adv. Chr.*
(b) *S. Greg. Naz. Orat. 2. de Filio.*

nel Concilio VI. che il Santo attribuendo all'umanità il patire già ammise, che Cristo operò secondo l'umanità; soltanto volle S. Gregorio provare contra Eunomio, che i patimenti, e le operazioni di Cristo secondo l'umanità han ricevuto un sommo valore della Persona del Verbo, che questa umanità sostentava; e perciò al Verbo attribuivansi queste operazioni. Si oppone per 5. S. Cirillo Alessandrino (*a*) che dice, che Cristo dimostrò, *quandam cognatam operationem*. Si rispondeva, che il Santo (come consta dal contesto) parla de' miracoli di Cristo, ne' quali operava la natura divina colla sua onnipotenza, e l'umana per lo contatto imperato dalla sua volontà umana; e così la stessa opera si chiama dal Santo una certa opera associata. Opponeano per 6. molti Padri, che han chiamata la natura umana di Cristo istromento della divinità. Si rispondea, non aver mai tai Padri inteso, che l'umanità di Cristo fosse un istromento inanimato, che niente operava da se, come diceano i Monoteliti; ma solo voleano dire, ch'essendo unita l'umanità al Verbo, apparteneva al Verbo il governarla come sua, ed operava per mezzo delle di lei facoltà. Opponeano in fine alcuni passi di Giulio Papa, di S. Gregorio Taumaturgo, ed alcuni scritti di Menna a Vigilio, e di Vigilio a Menna. Ma si rispondea, che quei luoghi erano merci di Apollinaristi, e di Eutichiani, non già di tali Santi. E gli scritti di Menna, e Vigilio nell'Azione 14. del Concilio VI. si dimostrarono supposti da' Monoteliti. In quanto poi all'autorità, che anche opponeano di Onorio Papa, già si disse nella Storia dell'Eresia (al *cap.* 7. *n.* 8. e 15.) che Onorio errò nel modo, ma non già nel Dogma.

10. Opponeano in oltre varie ragioni i Monoli-

(a) *S. Cyrill. Alex. l. 4. in Jo.*

teliti per la loro Eresia. Diceano per 1. che se in Cristo ammetteansi due volontà, bisognava ammettere contrarietà fra di loro. Ma si rispondea da' Cattolici, esser falso che la volontà umana di Cristo fu per se contraria alla divina; avendo egli assunta la nostra natura, ma non la colpa, si è fatto bensì simile a noi, ma senza peccato, come scrisse S. Paolo: *Tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato. Hebr.* 4. 15. E perciò non ebbe mai moti (come l'abbiamo noi) contra la divina legge, ma la sua volontà fu sempre uniforme alla divina. E qui distinguono i Ss. Padri la volontà *Naturale*, ch' è la facoltà di volere; e la volontà *Arbitraria*, ch'è la facoltà di voler bene o male alcuna cosa. Cristo ebbe sì bene l'umana volontà Naturale, ma non l'Arbitraria di poter volere il male; mentr'egli volle, nè potea volere che il solo bene, ed il bene più conforme al volere divino; ond' egli dicea: *Ego quæ placita sunt ei, facio semper. Jo.* 8. 29. E per non distinguere i Monoteliti queste due volontà, perciò, dice S. Giovan Damasceno, han negata a Gesù Cristo la volontà umana: „ Sicut origo „ erroris Nestorianorum & Eutychianorum fuit, „ quod non satis distinguerent personam, & na„ turam, sic & Monothelitis, & quod nescirent „ quia inter voluntatem *Naturalem*, & *Perso„ nalem*, sive *Arbitrariam* discriminis interes„ set, hoc in causa fuisse, ut unam in Christo „ dicerent voluntatem " (a).

11. Diceano per 2. che dove una sola è la persona, non vi può essere che una sola volontà, perchè uno è il Movente, ed una dev'essere la facoltà, per cui mov' egli le potenze inferiori. Ma si risponde, che dove una è la persona, ed una la natura, non vi può essere che una

(a) *S. Jo. Dam. vide Orat. de duab. Christi volunt.*

una sola volontà, ed una operazione: ma dove vi è una persona, ma due nature perfette (come in Cristo vi era la divina, e l'umana) ivi debbonsi riconoscere due volontà, e due operazioni distinte corrispondenti alle due nature. E ben aggiungeano, che le volontà, e le operazioni non si moltiplicano, secondo si moltiplicano le persone; poichè nel caso che una sola natura è terminata da più persone, come avviene nella Ss. Trinità, in questa natura non vi è che una sola volontà, e sola operazione comune a tutte le persone che la terminano. E qui corre la ragione de' Monoteliti, perchè allora uno solo è il Movente. Ma l'opposto accade, quando una è la persona, e due le nature; perchè allora il Movente, benchè sia solo, dee nonperò muover due nature, per le quali opera, e perciò due sono le volontà, e due le operazioni.

12. Diceano per 3. che le operazioni sono delle Persone, e per conseguenza, dove vi è una sola Persona, non vi può esser che una sola operazione. Si risponde, che non sempre quando vi è una Persona, colà vi è una sola facoltà operatrice; ma quando più sono le Persone, più sono le facoltà operatrici. In Dio vi sono tre Persone, ma una è l'operazione comune a tutte, perchè una ed indivisa è in Dio la natura. Ma in Gesù Cristo, perchè in esso, due sono le nature distinte, perciò due sono le volontà, per cui opera, e due le operazioni corrispondenti alle due nature. E sebbene tutte le operazioni, tanto quelle della natura divina, quanto quelle dell'umana, si attribuiscono al Verbo, che termina, e sostiene le due nature; non perciò la volontà, e l'operazione della divina debbon confondersi con quelle dell'umana; siccome neppure le due nature restan confuse dall'esser una sola la Persona, che le termina.

CON-

CONFUTAZIONE X.

Dell' Eresia di Berengario, e de' pretesi Riformati a rispetto del Sagramento dell' Eucaristia.

1. Il Protestante Mosheim nella sua Storia Ecclesiastica (*a*) asserisce, che nel secolo IX. non era comunemente ricevuta nella Chiesa la sentenza della presenza reale del Corpo e Sangue di Gesù Cristo nell' Eucaristia, a cagion che avendo Pascasio Radberto stabiliti in un suo libro i due principali punti circa l' Eucaristia, cioè 1. che dopo la Consagrazione nulla vi rimane di sostanza di pane, e di vino: 2. che nell' Ostia consagrata vi sta lo stesso corpo di Gesù Cristo, che nacque da Maria, morì sulla Croce, e risorse nel sepolcro, ed ivi scrisse: *Quod totus Orbis credit & confitetur*. A questo libro si oppose Retrammo, e forse con altri Scrittori. E da ciò deduce il Mosheim, che questo Dogma allora non era stabilito. Ma erra affatto, mentre come scrive il nostro Selvaggi nella Nota 79. del detto Tomo III. la controversia non fu circa il Dogma, in cui Retrammo era uniforme, ma circa solamente alcune espressioni di Pascasio. Del resto la verità della presenza reale di Cristo nel Sagramento dell'Altare, è stata sempre ed universalmente abbracciata nella Chiesa, come scrisse Vincenzo Lirinese nel secolo V. all' anno 434. dicendo: *Mos iste semper in Ecclesia viguit, ut quo quisque forte religiosior, eo promtius novellis adinventionibus contrairet*. Sino al secolo IX. non era stato oppugnato il Sagramento dell' Eucaristia, ma Giovanni Erigena di nazione Scozzese cacciò fuori l' Eresia, che in tal Sa-

(a) *Mosheim Ist. to.* 3. [illegible] IX. [illegible] 3. p. 175.

Sagramento non vi fosse realmente il Corpo, e Sangue di Gesù Cristo bestemmiando che l' Eucaristia non era altro che la figura di Gesù Cristo.

2. Lo stesso disse, ed insegnò poi Berengario nel secolo XI. e proprio nell' anno 1050. prendendolo dal libro del nominato Erigena. Nel secolo XII. vi furono i Petrobrussiani, e gli Erriciani, che dissero non esser l' Eucaristia, che un mero segno del Corpo, e Sangue del Signore. Nello stesso errore caddero gli Albigesi nel secolo XIII. Nel secolo XVI. finalmente si sono uniti più Eresiarchi, quali sono i Novatori moderni, a combattere questo divin Sagramento. Zuinglio, e Carlostadio han detto esser l' Eucaristia una significazione del Corpo e Sangue di Gesù Cristo, ed a costoro si unirono poi Ecolampadio, ed in parte Bucero: Lutero ammise la presenza reale di Gesù Cristo, ma disse restarvi la sostanza di pane: Calvino mutò più opinioni, disse, per ingannare i Cattolici non esser l' Eucaristia nudo segno, o nuda figura di Cristo, ma esser ella piena della di lui virtù, e talvolta disse esser la stessa sostanza del corpo di Cristo; ma più propriamente egli volea, che la presenza di Cristo non fosse reale, ma figurata per la virtù ivi posta dal Signore. Onde, come nota Monsignor Bossuet nel suo libro *Delle Variazioni dell' Eresie moderne*, non volle mai Calvino ammettere, che il peccatore comunicando riceve il corpo di Cristo, per non ammettere la di lui presenza reale; ma il Concilio di Trento *Sess.* 13. *c.* 1. insegna: *In Eucharistiæ Sacramento post panis & vini consecrationem Jesum Christum Dominum atque hominem vere, realiter, ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri.*

3. Ma prima di passare a provar la presenza reale di Gesù Cristo nell' Eucaristia, bisogna supporre, che l' Eucaristia è vero Sagramento,

co-

come han dichiarato il Concilio di Fiorenza nel decreto, o sia istruzione fatta agli Armeni, ed il Concilio di Trento nella *Sess. VII.* al *Can. I.* contra i Sociniani, che diceano non esser Sagramento, ma solamente una ricordanza della morte del Salvatore. Ma è di Fede esser l'Eucaristia vero Sagramento, poichè per 1. vi è il segno sensibile della specie del pane, e del vino; per 2. vi è l'istituzione fatta da Cristo: *Hoc facite in meam commemorationem. Luc. 22.* Per 3. vi è la promessa della grazia: *Qui manducat meam carnem .... habet vitam aeternam.* Si cerca poi, qual cosa nell' Eucaristia abbia ragion di Sagramento; i Luterani vogliono, che abbia ragion di Sagramento l'uso del medesimo con tutte le azioni, che Cristo adoperò nell'ultima Cena, secondo quel che scrive S. Matteo: *Accepit Jesus panem, & benedixit ac fregit, deditque discipulis suis. Matth.* 26. I Calvinisti all' incontro dicono, che nella sola Manducazione attuale sta la ragion di Sagramento. Noi altri Cattolici diciamo, che non ha ragion di Sagramento la Consagrazione, perchè questa è un'azione transitoria, e l'Eucaristia è Sagramento permanente (come dimostreremmo nel §. III.): nè l'uso, o sia la Comunione, perchè questa riguarda l'effetto del Sagramento, il quale è Sagramento anche prima dell'uso: nè le sole specie, perchè queste non conferiscono la grazia: nè il solo Corpo di Gesù Cristo, perchè non vi sta in modo sensibile; ma han ragione di Sagramento le specie sagramentali insieme, ed il Corpo di Cristo; o pure le specie, in quanto contengono il Corpo e Sangue del Signore.

§. I.

Della presenza reale del Corpo, e Sangue di Gesù Cristo nell' Eucaristia.

4. Come dunque abbiam notato di sopra, insegna il Concilio di Trento *Sess.* 13. *c.* 3. che nelle specie Sagramentali si contiene Gesù Cristo *vere*, *realiter*, & *substantialiter*: *vere*, per ributtare la presenza figurata, poichè la figura si oppone alla verità: *realiter*, per ributtare la presenza immaginaria, che si apprende colla Fede, come voleano i Sagramentari: *substantialiter*, per ributtare quel che volea Calvino, dicendo che nell' Eucaristia non vi è il Corpo, ma solo la virtù di Cristo, per la quale egli a noi si comunica; ma errava anche Calvino, perchè nell' Eucaristia vi è tutta la sostanza di Gesù Cristo. Indi il Concilio di Trento nel *Can.* 1. condanna chi dice esserci Cristo solamente *in signo*, *vel figura*, *aut virtute*.

5. La presenza reale si prova per 1. colle stesse parole di Gesù Cristo, che disse: *Accipite*, & *comedite*, *hoc est Corpus meum*, riferite da S. Matteo 26. 26. da S. Marco 14. 22. da S. Luca 22. 19. e da S. Paolo 1. *Cor.* 11. 24. È regola certa, e comunemente abbracciata da' Padri, come insegna S. Agostino (*a*), che le parole della Scrittura debbono intendersi nel proprio senso letterale, sempre che non vi sia qualche assurdo che ripugni; altrimenti, se tutte potessero spiegarsi in senso mistico, non vi sarebbe più alcun Dogma di Fede, che si provasse dalle Scritture; anzi sarebbe la Scrittura una fonte di mille errori, dandovi ciascuno il senso figurato che gli piace. È una troppo enorme iniquità per-

(a) *S. August. l.* 3. *de Doct. Christ. cap.* 10.

pertanto, dice il Concilio nel detto *cap.* 1. il volere storcere le parole di Cristo a tropi finti, dopo che tre Evangelisti, e S. Paolo attestano essere state proferite da Cristo: *Quae verba a sanctis Evangelistis commemorata, & a D. Paulo repetita, cum propriam illam significationem prae se ferant ... indignissimum flagitium est ea ad fictitios tropos contra universum Ecclesiae sensum detorqueri.* Esclama S. Cirillo Gerosolimitano (a): *Cum ipse de pane pronunciaverit, hoc est Corpus meum, qui audebit deinceps ambigere? Et cum idem ipse dixerit, hic est Sanguis meus, quis dicet non esse ejus Sanguinem?* Domandiamo agli Eretici: Potea Gesù Cristo, o no, convertire il pane nel suo Corpo? non crediamo, che alcun Settario abbia ardire di negarlo, mentre ogni Cristiano sa, che Dio è onnipotente: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum. Luc.* 1. 37. Diranno forse: Sappiamo che potea farlo, ma forse non ha voluto farlo? Dicono, *forse non ha voluto farlo?* ma io ripiglio, se avesse voluto farlo, avrebbe potuto dichiarar questa sua volontà più chiaramente, che dicendo: *Hoc est Corpus meum?* Altrimenti, quando Gesù medesimo interrogato da Caifas, se era Figlio di Dio: *Tu es Christus Filius Dei benedicti? Luc.* 14. 61. e Cristo rispose, che tal era: *Jesus autem dixit illi: Ego sum, vers.* 62. anche potrebbe dirsi, ch' egli parlò figuratamente. Di più, se si concedesse a' Sagramentari, che le parole di Cristo, *Hoc est Corpus meum*, si debbono intendere figuratamente, perchè poi essi non concedono a' Sociniani, che le parole simili di Cristo, il quale disse in S. Giovanni 10. 30. *Ego & Pater unum sumus*, si debbono intendere moralmente dell' unione, non di sostanza, ma di volontà, come l' intendeano i Socinia-

(a) *S. Cyrill. Hier. Catech. Mystag.* 4.

niani, negando che Cristo fosse Dio. Ma passiamo alle altre prove.

6. Si prova per 2. la presenza reale di Cristo nell' Eucaristia dal capo sesto di S. Giovanni, ove Gesù stesso disse: *Panis, quem eo dabo, caro mea est pro mundi vita. Jo.* 6. 52. I Settari dicono, che in questo capo non si parla dell' Eucaristia, ma solamente dell' Incarnazione del Verbo. Non si nega, che in questo capo a principio non si tratta dell' Eucaristia; ma non può dubitarsi, che dal numero 52. in poi non si parla che del Sagramento dell'Altare, come ammette anche Calvino (*a*): e così l' intendono i Ss. Padri, ed anche i Concilii, poichè il Concilio di Trento al *cap.* 2. della *Sess. XIII.* ed al *cap.* 1. della *Sess. XXII.* cita più luoghi del detto *cap.* 6. di S. Giovanni per confermare la verità della presenza reale di Gesù nell' Eucaristia; e 'l Concilio Niceno II. nell' Azione 6. si servì delle parole dello stesso *cap.* 6. *v.* 54. *Nisi manducaveritis carnem filii hominis* &c. per provare, che nella Messa si offerisce il vero Corpo di Cristo. Sicchè in questo capo promise il Signore di dare un giorno a' suoi fedeli in cibo la sua medesima carne: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Jo.* 6. 52. Colle quali parole si esclude la falsa interpretazione de Settarii, che dicono parlarsi qui della manducazione spirituale, che si fa per mezzo della Fede, in credere l' Incarnazione del Verbo; si esclude (dico), perchè se ciò avesse voluto intendere il Signore, non avrebbe detto, *Panis quem ego dabo*, ma *panis quem ego dedi*, mentre il Verbo già si era incarnato, onde sin d' allora poteano i Discepoli spiritualmente cibarsi di Gesù Cristo; pertanto disse *dabo*, poichè allora non aveva ancora istituito questo Sagramento, ma solo

(a) *Calvin. Instit. l.* 4. *c.* 17. §. 1.

ha promesso. Ma sin d'allora disse, che in questo Sagramento vi era la vera sua carne: *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*: commenta S. Tommaso (a): *Non dicit autem carnem meam significat* (predicendo la bestemmia di Zuinglio), *sed caro mea est; quia hoc quod sumitur, vere est Corpus Christi*. Seguì poi il Signore a dire: *Caro mea vere est cibus, & sanguis meus vere est potus*. *Jo.* 6. 56. S. Ilario (b) dopo aver citate le predette parole soggiunge: *De veritate Carnis, & Sanguinis non est relictus ambigendi locus*. Ed in verità se nell' Eucaristia non vi fosse la vera Carne, e 'l Sangue del Signore, queste parole del Vangelo sarebbero state affatto false. Oltrechè la distinzione di cibo, e di poto non può aver luogo, se non solo nella manducazione del vero Corpo, e nel bere il vero Sangue di Cristo, e non già nella manducazione spirituale fatta per fede, come fingono i Novatori, la quale essendo interna, fa che il cibo, ed il poto siano la stessa cosa, e non due distinte.

7. Si prova di più tal verità nello stesso *capo* 6. di S. Giovanni da quel che dissero i Cafarnaiti, udendo tali parole di Cristo: *Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? vers.* 53. Ed allora gli voltarono le spalle, e si partirono: *Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro, vers.* 67. Or se nell' Eucaristia non vi fosse realmente la Carne di Cristo poteva egli, anzi dovea per toglier lo scandalo quietarli subito, dicendo loro che si sarebbero cibati del suo Corpo solo spiritualmente colla fede, ma no, soggiunse loro, confermando quel che avea detto: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, & biberitis ejus sangui-*

(a) *S. Thom. Lect.* 9. *in Joan.*
(b) *S. Hilar. l.* 8. *de Trin. num.* 13.

guinem, non habebitis vitam in vobis, *vers.* 54. Ed agli Apostoli che seco erano restati, disse: *Numquid & vos vultis abire?* ed allora rispose S. Pietro: *Domine, ad quem ibimus? verba vitæ æternæ habes; & nos credidimus, & cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei vivi*, *vers.* 68. & 69.

8. Si prova per 3. la presenza reale di Gesù Cristo nell' Eucaristia colle parole di S. Paolo: *Probet autem seipsum homo.. qui enim manducat, & bibit indigne, judicium sibi manducat, & bibit, non dijudicans corpus Domini.* 1. *Cor.* 11. 22. & 29. Si notino le parole, *non dijudicans corpus Domini*, colle quali si dimostra non esser vero quel che dicono i Settari, venerarsi nell' Eucaristia colla fede la sola figura del Corpo di Gesù Cristo, perchè se ciò fosse vero, non avrebbe l'Apostolo condannato come reo di morte eterna chi si comunica col peccato; intanto lo dichiara tale, in quanto comunicandosi l'uomo indegnamente, non distingue il Corpo di Gesù Cristo dagli altri cibi terreni.

9. Si prova per 4. dallo stesso Apostolo, allorchè parlando dell' uso di questo Sagramento scrisse: *Calix benedictionis, quem benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? & panem quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* 1. *Cor.* 10. 16. Si noti, *& panem quem frangimus;* cioè che prima si offerisce a Dio nell'Altare, e poi si distribuisce al popolo, *nonne participatio corporis Domini est?* cioè quelli che lo sumono, non si fanno partecipi del vero Corpo di Cristo?

10. Si prova per 5. coi Concilii. Questa verità fu insegnata prima dal Concilio Alessandrino, che fu poi approvato dal Concilio Costantinopolitano I. Poi dal Concilio Efesino furono approvati i 12. Anatematismi di S. Cirillo contra Nestorio, ne' quali si afferma la reale presenza di

Cri-

Cristo nell' Eucaristia. Indi dal Concilio Niceno II. nell'*Azione* 6. fu riprovato com' errore contra la Fede il dire, che nell' Eucaristia siavi la sola figura, e non il vero Corpo di Cristo, con queste parole: *Dixit: Accipite, edite, hoc est corpus meum... Non autem dixit: Sumite, edite imaginem corporis mei.* Dipoi nel Concilio Romano sotto Gregorio VII. all' an. 1079. Berengario nella professione di Fede confessò, che il pane e 'l vino per la Consegrazione si convertono sostanzialmente nel Corpo e Sangue di Cristo. Di più nel Concilio IV. Lateranese sotto Innocenzo III. all' anno 1215. nel *cap.* 1. si disse: *Credimus Corpus, & Sanguinem Christi sub speciebus panis, & vini veraciter contineri, transubstantiatis pane in Corpus, & vino in Sanguinem.* Di più dal Concilio di Costanza furono condannate le proposizioni di Wicleffo, e di Hus, che diceano nell' Eucaristia non esservi che *verus panis naturaliter, & Corpus Christi figuraliter. Hæc est figurativa locutio: Hoc est Corpus meum; sicut ista: Joannes est Elias.* Dal Concilio Fiorentino per ultimo nel decreto dell' unione de' Greci si disse: *In azimo, sive in fermentato pane triticeo, Corpus Christi veraciter confici.*

11. Si prova per 6. colla perpetua, ed uniforme Tradizione de' Ss. Padri. S. Ignazio Martire (*a*) scrisse: „ Eucharistiam non admittunt, „ quod non confiteantur Eucharistiam esse Carnem Salvatoris nostri Jesu Christi “. S. Ireneo (*b*): „ Panis percipiens invocationem Dei, „ jam non communis panis est, sed Eucharistia “. Ed in altro luogo (*c*) scrisse: „ Eum „ panem, in quo gratiæ sunt actæ, Corpus es- „ se

(a) *S. Ign. Ep. ad Smirneus. ap. Theodoret. Dialog.* 3.
(b) *S. Iren. l. adv. Hær. c.* 18. *al.* 34.
(c) *Idem l.* 4. *cap.* 34.

„ se Christi, & Calicem Sanguinis ejus. " S. Giustino Martire (a): „ Non hunc ut commu„ nem panem suminus, sed quemadmodum per „ verbum Dei caro factum est J. C. carnem ha„ buit &c. " Vuole dunque, che nell'Eucaristia vi è la stessa carne, che il Verbo assunse. Tertulliano (b): *Caro Corpore, & Sanguine Christi vescitur, ut & anima de Deo saginetur.* Origene (c) scrisse: *Quando vitæ pane, & poculo frueris, manducas, & bibis Corpus, & Sanguinem Domini.* S. Ambrogio (d) scrisse: *Panis iste panis est ante verba Sacramentorum; ubi accesserit Consecratio, de pane fit Caro Christi.* S. Grisostomo (e) scrisse: *Quot nunc dicunt, vellem ipsius formam aspicere . . . Ecce eum vides, ipsum tangis, ipsum manducas.* Lo stesso scrissero S. Atanasio, S. Basilio, e S. Gregorio Nazianzeno (f). S. Agostino (g) scrisse: *Sicut mediatorem Dei & hominum, hominem Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam, bibendumque Sanguinem dantem, fidei corde suscipimus.* S. Remigio (h): *Licet panis videatur, in veritate Corpus Christi est.* S. Gregorio M. (i): *Quid sit Sanguis Agni non jam audiendo, sed bibendo didicistis; qui Sanguis super utrumque postem ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur.* S. Giovan Dam. (k): *Panis, ac vinum, & aqua per Spiritus-Sancti invocationem, & adventum mirabili modo in Christi Corpus, & Sanguinem vertuntur.*

12.

(a) *S. Just. Apol.* 2.
(b) *Tertull. l. Resurrect. c.* 8.
(c) *Orig. Hom.* 5. *in divers.*
(d) *S. Ambr. l.* 4. *de Sacram. c.* 4.
(e) *S. Chris. Hom. ad Pop. Antioch.*
(f) *Apud Antoin. de Euch. Theol. univers. c.* 4. §. 1.
(g) *S. Aug. l.* 2. *contr. Advers. legis c.* 9.
(h) *S. Remig. in Ep. ad Cor. c.* 10.
(i) *S. Greg. Hom.* 22. *in Evang.*
(k) *S. Jo. Dam. l.* 4. *Orthod. c.* 14.

12. Quindi resta confutata l'opinione di Zuinglio, il quale sovra le parole, *Hoc est Corpus meum*, interpretava la parola *est* per *significat*, e ne ricavava l'esempio dall' Esodo, ove si dice: *Est enim Phase* (*idest transitus*) *Domini*. *Exod.* 12. 11. Dicea Zuinglio: Il mangiar l'Agnello Pasquale non era già il passaggio del Signore, ma lo significava. Questa interpretazione non è stata seguita che da' soli Zuingliani, poichè il prendere il verbo *est* per *significat* non può correre, se non dove la voce *est* non può avere la propria significazione; ma nel caso nostro tale interpretazione è contraria al proprio senso letterale; secondo il quale si debbono intendere le parole della Scrittura, sempre che non ripugna il senso letterale. Inoltre la spiegazione di Zuinglio si oppone a quel, che l'Apostolo scrive, narrando le parole di Gesù Cristo: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*. 1. *Cor.* 11. 24. Il Signore non diede alla Passione il solo segno, o significazione del suo Corpo, ma diede il vero suo corpo. Dicono di più i Zuingliani, che nella lingua Siriaca o Ebrea, in cui parlò Gesù Cristo nell' istituzione dell' Eucaristia, non si trova il verbo *significo*, onde nel vecchio Testamento in vece di quello si usurpa il verbo *sum*: e pertanto la parola *est* dee prendersi per *significat*. Si risponde per 1. non esser vero che non sia stata usata la parola *significo* nelle Scritture; vi sono molti luoghi, ove si vede usata, come nell' Esodo (16. 15.): *Quod significat: Quid est hoc?* Ne' Giudici (14. 15.) *Quid significet problema*. In Ezechiele (17. 12.): *Nescitis, quid ista significent?* Per 2. ancorchè nella lingua Ebraica o Siriaca non si trovasse la parola *significo*, non perciò la parola *est* dovrebbe prendersi sempre per *significat*, ma solo quando ciò esigesse la materia di cui si tratta; ma nel caso nostro necessariamente si dee intendere

per

per *est*, come sta espresso già nel testo greco nel Vangelo, e nell'Epistola di S. Paolo; nè la lingua greca è priva della parola *significat*.

13. Resta ancora confutata l'opinione di quei Settarii, che vogliono non esservi nell'Eucaristia il Corpo di Cristo, ma la sola figura del Corpo. A ciò si dà la stessa risposta data di sopra, cioè che il Signore attestò esservi nell' Eucaristía quello stesso suo Corpo, che poi doveva esser crocifisso: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur*. 1. *Cor*. 11. 24. Gesù Cristo diede il suo Corpo alla morte, non già la figura del suo Corpo. E parlandosi poi del suo sangue, scrive S. Matteo (26. 28.): *Hic est enim sanguis meus novi testamenti*, (e poi) *qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Cristo dunque sparse il vero suo Sangue, ma non già la figura del Sangue, poichè la figura si espone colla voce, o colla penna, o col pennello, ma non si sparge. Ma oppone il Picenino, che S. Agostino (*a*) parlando del luogo di S. Giovanni, *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, dice che la carne del Signore è una figura, per cui vien raccomandata la memoria della sua Passione: *Figura est præcipiens, Passione Dominica esse communicandum*. Rispondiamo: Non si nega essere stata l'Eucaristia istituita da Cristo per memoria della sua morte, come abbiamo in S. Paolo: *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc... mortem Domini annunciabitis*. 1. *Cor*. 11. 26. Ma diciamo che nell'Eucaristia il Corpo di Cristo è vero corpo, ed insieme è figura che ci ricorda la sua morte. E ciò intendea dire S. Agostino, il quale non mai dubitò, che il pane consagrato nell'Altare non sia il vero Corpo di Gesù Cristo, come l'espresse altrove (*b*); *Panis quem videtis in Altari, sancti-*

(a) *Aug. l.* 3. *de Doctr. Christ. cap*. 16.
(b) *S. Aug. Serm*. 83. *de Divers. n*. 227.

tificatus per verbum Dei, Corpus est Christi.

14. In quanto poi al sentimento di Calvino circa la presenza reale di Cristo nell' Eucaristia, non vi è bisogno di confutarlo, mentre Calvino si confutò da se stesso, con aver mutate mille opinioni su questo punto, parlando sempre ambiguamente. Si osservino Monsign. Bossuet, e Du-Hamel (a), che trattano a lungo questa materia, e riferiscono i luoghi di Calvino, il quale ora dice, che nell' Eucaristia vi è la vera sostanza del Corpo di Cristo, e poi dice in altro luogo (b), che Cristo si unisce a noi per la fede, onde per presenza di Cristo intende una presenza di virtù; e ciò si conferma per quel che dice egli stesso in altro luogo (c), ove scrive che Gesù Cristo tanto è presente a noi nell' Eucaristia, quanto nel Battesimo. Ora chiama miracolo questo Sagramento dell' Altare; ma poi in altro luogo (d) ripone il miracolo nel dire, che il fedele è vivificato dalla carne di Cristo, mentre scorre dal cielo in terra una virtù sì potente. Ora dice, che anche gli indegni nella Cena ricevono il Corpo di Cristo, ma in altro luogo (e) dice, che il Signore si riceve da' suoi eletti. In somma Calvino sopra questo Dogma molto faticò per non parere eretico co' Zuingliani, nè Cattolico colla Chiesa Romana. Ma i suoi discepoli ben fecero intendere, qual era il vero sentimento di Calvino, cioè che nella Comunione della Cena si riceve il Corpo di Cristo (o per meglio dire) si riceve la virtù del Corpo per mezzo della fede. Ecco la Confessione di fede, che i Ministri di Calvino presentarono ai Pre-

(a) *Bossuet Ist. delle Variaz. to. 2. l. 9. dal n. 36. Du-Hamel Theol. de Euc. c. 3.*
(b) *Calv. Inst. l. 4. c. 11. n. 33.*
(c) *Idem Opusc. 864.* (d) *Idem Opusc. 845.*
(e) *Calv. Ist. cit. l. 4. c. 17. n. 33.*

Prelati nel Colloquio di Poissy, come riferisce M. Bossuet (*a*): *Crediamo che il Corpo e Sangue sono veramente uniti al pane e al vino, ma di un modo sagramentale, cioè non giusta la natural posizione de' Corpi, ma in quanto significano, che Dio dà il Corpo e 'l sangue a coloro, che gli ricevono veramente per la fede*. Ed è celebre la proposizione, che in quel Colloquio, come scrive il Tuano (*b*), proferì in pubblico Teodoro Beza primo discepolo di Calvino, e ch' era appieno imbevuto de' suoi sentimenti, disse: *E' tanto lontano Gesù Cristo dalla Cena, quanto è lontano il cielo dalla terra*. Onde i Prelati di Francia stesero la vera Confessione tutta opposta a' Calvinisti, dicendo: *Crediamo che nel Sagramento dell' Altare vi sia realmente, e transustanzialmente il vero Corpo e Sangue di Gesù Cristo sotto la specie del pane e del vino, per virtù nella Divina parola pronunziata dal Sacerdote, ec.*

Si risponde alle obbiezioni contra la presenza reale.

15. Oppongono per 1. le parole di Cristo: *Spiritus est, qui vivificat; caro non prodest quidquam; verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. Jo.* 6. 64. Ecco (dicono) che le parole, di cui noi ci serviamo per provare la presenza reale di Cristo nell' Eucaristia, son parole figurate, che significano il cibo celeste di vita, il quale si riceve colla fede: Si risponde per 1. con S. Gio. Grisostomo (*c*), che scrisse: „ Quomodo igitur (*Christus*) ait, *Caro* „ *non prodest quidquam?* non de sua Carne di- „ cit, absit; sed de his qui carnaliter accipiunt, „ quæ

(a) *Bossuet t.* 2. *l.* 9.
(b) *Thuan. l.* 28. *c.* 48.
(c) *S. Jo. Chrysost. Hom.* 46. *in Jo.*

„ quæ dicuntur": secondo quel che dice l'Apo-
„ stolo: *Animalis homo non percipit ea, quæ sunt spiritus Dei*. 1. *Cor*. 7. 2. 14. Sicchè il Signore non parlava della sua Carne, secondo il Grisostomo, ma degli uomini carnali, che parlano carnalmente de' Misterii divini; e questo senso ben si accorda colle parole di S. Giovanni: *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt* (*Jo*. 6. 64.), significando che le parole dette non erano di cose carnali, e caduche, ma spirituali, e di vita eterna. Ma se le riferite parole si vogliono intendere della propria Carne di Cristo, come spiegano S. Atanasio, e S. Agostino; il Signore volle con quelle significarci, che la sua Carne data a noi in cibo ricevea bensì la virtù di santificarci dallo Spirito, o sia dalla Divinità che l'era unita, ma che la sola Carne niente giovava. Ecco le parole di S. Agostino (a): „ Non prodest quidquam (*Caro*),
„ sed quomodo illi intellexerunt; carnem quip-
„ pe sic intellexerunt, quomodo in cadavere di-
„ laniatur, aut in macello venditur, non quo-
„ modo spiritu vegetatur. Caro non prodest
„ quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad
„ carnem, & prodest plurimum.

16. Oppongono per 2. che nelle parole proferite da Cristo, *Hoc est corpus meum*, il pronome *hoc* non dimostrava, nè altro potea dimostrare, che il solo pane che teneva in mano; ma il pane non poteva esser Corpo di Cristo, se non per mera figura. Si risponde, che la proposizione *Hoc est Corpus meum*, se si guarda imperfetta, e non ancora compita, come se si dicesse solamente *hoc est*, allora è vero che il pronome *hoc* dimostra il solo pane; ma se si guarda perfetta e compita, dinota non il pane, ma il Corpo di Cristo. Quando il Signore mu-
tò

(a) S. *Aug*. *Tract*. 27. *in Joan*.

tò l'acqua in vino, se avesse detto, *hoc est vinum*, ognuno avrebbe capito, che *l' hoc* si riferiva non all'acqua, ma al vino; e così nell'Eucaristia la voce *hoc* dee riferirsi secondo il senso compito al Corpo, poichè la mutazione allora si fa, quando tutta la proposizione è compita. Sicchè il pronome *hoc* nella proposizione detta da Cristo non significò cos'alcuna, fin tanto ch' egli non proferì il sostantivo di quel pronome, quale fu *Corpus meum*, e con cui restò compita la proposizione.

17. Oppongono per 3. che la suddetta proposizione, *Hoc est Corpus meum*, fu mera figura, come le altre che nella Scrittura vi sono di Cristo: *Ego sum vitis vera: Ego sum ostium: Petra erat Christus*. Si risponde, che intanto queste proposizioni si prendono in senso improprio, perchè ripugna a Cristo il senso proprio, come l'esser vite, o porta, o pietra; e perciò non possono congiungersi col verbo *sum*, se non solo nel senso improprio. Ma nelle parole dell' Eucaristia non vi è alcuna ripugnanza di congiungere il predicato col soggetto: poichè (come si è detto) non disse il Signore, *Hic panis est corpus meum*, ma disse, *Hoc est corpus meum*, *hoc* cioè la cosa che si contiene sotto questa specie di pane, è il mio corpo; nel che non vi è affatto alcuna ripugnanza.

18. Oppongono per 4. contra la presenza reale di Cristo nel Sagramento le parole, che narra S. Giovanni (12. 8.): *Pauperes enim semper habetis vobiscum, me autem non semper habetis*. Dunque nell'Ascensione il Salvatore lasciò di stare più in terra. Si risponde, che il Signore parlava allora dalla presenza visibile, in cui poteva in quel tempo ricever l'ossequio prestatogli dalla Maddalena. Quindi a Giuda che mormorava dicendo, *ut quid perditio hæc?* Risponde, *me autem non semper habetis*, cioè in sembian-

bianza visibile è naturale; ma ciò non escludea, che dopo la salita al Cielo non fosse rimasto in terra nell' Eucaristia sotto le specie di pane e di vino invisibilmente in modo soprannaturale. E così intendonsi tutti gli altri passi consimili: *Iterum relinquo mundum, & vado ad Patrem*. *Jo.* 16. 28. *Assumptus est in cælum, & sedet a dextris Dei*. *Marc. cap.* 16. 19.

19. Oppongono per 5. il testo dell' Apostolo: *Patres nostri omnes sub nube fuerunt .. & omnes eandem escam spiritualem manducaverunt*. 1. *Cor.* 10. 1. & 3. Dunque (dicono) non prendiamo noi Cristo nell' Eucaristia se non per la fede, siccome lo riceverono gli Ebrei. Si risponde, che il senso di tali parole è, che sì bene gli Ebrei presero lo stesso cibo spirituale, cioè la Manna (di cui parla S. Paolo) che fu figura dell' Eucaristia, ma non presero il Corpo di Cristo realmente, come lo prendiamo noi. Gli Ebrei mangiarono la figura del Corpo di Cristo, noi mangiamo il vero Corpo prima già figurato.

20. Oppongono per 6. le parole del Signore: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei*. *Matth.* 26. 29. E ciò lo disse dopo le parole: *Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*, *ve.* 28. Notate, dicono, *de hoc genimine vitis;* ecco che il vino restò vino, anche dopo che fu consagrato. Si risponde per 1. che Cristo potea chiamarlo vino anche dopo la consagrazione, non già perchè ritenesse la sostanza di vino, ma perchè ne ritenea la specie, siccome da S. Paolo l' Eucaristia si chiama pane anche dopo la consagrazione: *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis & sanguinis Domini*. 1. *Cor.* 11. 27. (vedi quel che si dirà a questo proposito al *num.* 29.) Si risponpon-

sponde per 2. con S. Fulgenzio (*a*), il quale accortamente distingue e dice, che Gesù Cristo prese due calici, uno Pasquale secondo il Rito Giudaico, l'altro Eucaristico secondo il Rito Sagramentale. Ora il Signore nelle prime parole riferite di sopra, parlò del primo calice, e non già del secondo; e ciò apparisce chiaramente dall'altro Vangelo di S. Luca al *Cap.* 22. ove nel *ver.* 17. scrive S. Luca: *Et accepto Calice gratias egit, & dixit: Accipite, & dividete inter vos; dico enim vobis, quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniet.* Indi al *v.* 20. narra lo stesso S. Luca, che Cristo prese il calice del vino, e consagrò: *Similiter & Calicem, post quam cœnavit, dicens: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.* Sicchè le parole notate di sovra, *non bibam amodo de generatione vitis &c.* furono dette prima della consacrazione del Calice Eucaristico.

21. Oppongono per 7. che questa presenza reale di Cristo nell'Eucaristia non si può credere, mentr'ella ripugna affatto al giudizio de' sensi. Ma si risponde in breve a ciò con quel che dice l'Apostolo, che le cose della Fede non appariscono a' sensi: *Est autem fides ... argumentum non apparentium. Hebr.* 11. 1. E con quell'altro testo, ove dice che l'uomo animale, cioè che vuol regolarsi col solo lume naturale, non può intendere le cose Divine: *Animalis autem homo non percipit, ea, quæ sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, & non potest intelligere. 1. Cor.* 2. 14. Ma leggasi quel che si dirà su questa opposizione nel §. 3. seguente.

(a) *S. Fulgent. ad Ferrandum Dialog. de Quinq. ast. q.* 5.

§.

§. II.

Della Transustanziazione, cioè della conversione della sostanza del pane, e del vino nella sostanza del Corpo, e del Sangue di Gesù Cristo.

22. Lutero prima lasciò in arbitrio di ciascuno il credere o non credere la Tansustanziazione, ma poi mutò sentenza, e nell'anno 1522. nel libro che scrisse contra il Re Errico VIII. disse: *Nunc transubstantiare volo sententiam meam; antea posui nihil referre sic sentire de Transubstantiatione, nunc autem decerno impium & blasphemum esse, si quis dicat transubstantiari* (a). E concluse, che rimaneva nell'Eucaristia insieme col Corpo, e col Sangue del Signore anche la sostanza del pane, e del vino; onde scrisse: *Corpus Cristi esse in pane, sub pane, cum pane, sicut ignis in ferro candente*. E pertanto chiamò la presenza di Cristo nell'Eucaristia *Impanationem*, e più presto *Consubstantiationem*, cioè associazione della sostanza del pane, e del vino colla sostanza del Corpo e Sangue di Gesù Cristo.

23. Ma il Concilio di Trento insegna che tutta la sostanza del pane, e del vino passa ad esser Corpo, e Sangue di Cristo. Così dichiarò nel *Cap. IV.* della *Sess. XIII.* e questa conversione dice chiamarsi dalla Chiesa *Transustanziazione*; Onde poi nel *Can. 2.* si disse: *Si quis dixerit in sacrosancto Eucaristiæ Sacramento remanere substantiam panis & vini una cum Corpore & Sanguine D. N. J. C. negaveritque mirabilem illam, & singularem conversionem totius substantiæ panis in Corpus, & totius substan-*

(a) *Lutherus lib. contra Regem Angliæ.*

stantiæ vini in Sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis & vini, quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissime Transubstantiationem appellat, anathema sit. Si notino la parole, *mirabilem illam, & singularem conversionem totius substantiæ*. Si dice per 1. *mirabilem* per dinotare, che tal conversione è misterio a noi nascosto, che non si può da noi comprendere. Per 2. *singularem*, perchè nella natura non vi è altro esempio di tal conversione. Per 3. *conversionem*, perchè ella non è una semplice unione col Corpo di Cristo, come fu l'unione Ipostatica, per cui le due nature, divina, ed umana, si unirono nella sola Persona di Cristo, restando ambedue intiere, e distinte; il che non è così nell'Eucaristia, dove la sostanza del pane, e del vino non si unisce, ma tutta si muta, e converte nel Corpo, e Sangue di Cristo. Per 4. si dice, *totius substantiæ*, per distinguere tal conversione dalle altre sorte di conversioni, com'è quella del cibo in carne del vivente, o come fu quella fatta da Cristo dell'acqua in vino, è quella di Mosè della verga in serpente; perchè in tutte quelle rimanea la materia, e la sola forma si mutava, ma nell'Eucaristia si muta la materia, e la forma del pane e del vino; non restandone altro che le sole specie, cioè la sola apparenza, come spiega il Concilio *remanentibus dumtaxat speciebus panis, & vini.*

24. E poi comune la sentenza, che questa conversione non si fa per creazione del Corpo di Cristo, perchè la creazione si fa dal niente, ma questa conversione si fa dal pane, convertendosi la sostanza di quello nella sostanza del Corpo di Cristo. Nè si fa coll'annichilazione della materia del pane e vino, perchè l'annichilazione importa la distruzione totale della materia, onde il Corpo di Cristo si convertirebbe ad esser corpo dal nulla, ma nell'Eucaristia la

so-

sostanza del pane passa nella sostanza di Cristo, sicchè non passa dal nulla. Nè si fa colla trasmutazione della sola forma, come voleva un certo Autore, restando la stessa materia, come avvenne nell' acqua mutata in vino, e nella verga mutata in serpente. Scoto disse, che la Transustanziazione è un' azione adduttiva del Corpo di Cristo nell' Eucaristia, ma questa opinione non è stata seguita dagli altri, poichè l' adduzione non importa conversione col passaggio da sostanza in sostanza. E neppure può dirsi azione unitiva, perchè questa suppone due estremi che esistono nel punto che si uniscono. Onde diciamo col Maestro S. Tommaso, che la Consagrazione opera in tal modo, che se il Corpo di Cristo non vi fosse in Cielo, comincierebbe ad essere nell' Eucaristia; la Consagrazione realmente, ed *in instanti*, come scrive S. Tommaso (a), riproduce il Corpo di Cristo sotto le presenti specie del pane, perchè essendo quest' azione sagramentale, esige che vi sia il segno esterno, in cui sta la ragion di Sagramento.

25. Ha dichiarato poi il Concilio di Trento *Sess. XIII. cap.* 3. che *vi verborum* sotto le specie del pane vi è il solo Corpo di Gesù Cristo, e sotto quelle del vino il solo Sangue; di più, che per concomitanza naturale, e prossima, sotto amendue le specie col Corpo e col Sangue vi è anche l' Anima del Signore; e per concomitanza soprannaturale, e rimota vi è la Divinità del Verbo, per l' unione Ipostatica, che il Verbo ha col Corpo, e coll' Anima di Cristo, ed anche del Padre, e dello Spirito-Santo per l' identità di essenza che hanno il Padre, e lo Spirito-Santo col Verbo. Queste son le parole del Concilio: „ Semper hæc fides in Ec„ clesia Dei fuit, statim post consecrationem ve-

(a) *S. Thom. p.* 3. *qu.* 76. *ar.* 7.

„ verum Domini nostri Corpus, verumque ejus
„ Sanguinem sub panis, & vini specie, una cum
„ ipsius anima, & Divinitate existere; sed Cor-
„ pus quidem sub specie panis, & Sanguinem
„ sub vini specie ex vi verborum; ipsum autem
„ Corpus sub specie vini, & Sanguinem sub
„ specie panis, Animamque sub utraque vi na-
„ turalis illius connexionis, & concomitantiæ,
„ qua partes Christi Domini, qui jam ex mor-
„ tuis resurrexit, non amplius moriturus, inter
„ se copulantur: Divinitatem porrò propter ad-
„ mirabilem illam ejus cum Corpore, & anima
„ hypostaticam unionem ".

26. Si prova poi la Transustanziazione colle stesse parole di Cristo, *Hoc est corpus meum*. Il pronome *hoc*, secondo gli stessi Luterani, significa il Corpo realmente presente del Salvatore, se vi sta il Corpo di Cristo, dunque non vi sta più la sostanza di pane. Se vi stesse il pane, e per la voce *hoc* si volesse dinotare il pane, la proposizione sarebbe falsa, volendosi intendere le parole, *Hoc est corpus meum*, così: Questo pane è il mio Corpo; mentre è falso, che il pane è Corpo di Cristo. Ma (dirà alcuno) prima di proferirsi la voce *Corpus*, la parola *hoc* a chi si riferisce? Si risponde, come già si è accennato di sopra, che non si riferisce nè al pane, nè al Corpo, ma s' intende neutralmente, cioè questa cosa che si contiene sotto queste specie di pane, non è pane, ma è il Corpo mio. E che così s' intenda, si prova dalla comune autorità de' Ss. Padri; S. Cirillo Gerosolimitano (a) scrive: „ Aquam aliquando
„ (*Christus*) mutavit in vinum in Cana Gali-
„ lææ sola voluntate, & non erit dignus cui
„ credamus, quod vinum in Sanguinem tras-
„ mu-

(a) *S. Cirill. Hieros. Catech. 4. Mystag.*

„ mutasset "? S. Gregorio Nisseno (a): „ Pa-
„ nis statim per verbum transmutatur, sicut di-
„ ctum est a Verbo: *Hoc est corpus meum* ".
S. Ambrogio (b): „ Quantis utimur exemplis,
„ ut probemus non hoc esse quod natura for-
„ mavit, sed quod benedictio (*cioè la parola*
„ *Divina*) consecravit; majoremque vim esse
„ benedictionis quam naturæ, quia benedictio-
„ ne etiam natura ipsa mutatur ". S. Gio. Da-
„ masceno (c) scrive: „ Panis, ac vinum &
„ aqua per Sancti-Spiritus invocationem, & ad-
„ ventum mirabili modo in Christi Corpus &
„ Sanguinem vertuntur ". Lo stesso scrive Ter-
tulliano, S. Grisostomo, e S. Ilario (d).

14. Si prova di più coll' autorità de' Concilj,
e specialmente per 1. del Concilio Romano sotto
Gregorio VII. dove Berengario confessò di cre-
dere, *Panem & vinum, quæ ponuntur in Alta-
ri, in veram & propriam ac vivificatricem Car-
nem & Sanguinem Jesu Christi substantialiter
converti per verba consecratoria*. Per 2. Del Con-
cilio Lateranese IV. ove nel *cap.* 1. si dice: *I-
dem ipse Sacerdos & Sacrificium Jesus Christus,
cum Corpus & Sanguis in Sacramento Altaris
sub speciebus panis & vini veraciter continetur,
transubstantiatis pane in Corpus, & vino in
Sanguinem potestate Divina* &c. E per 3. dal
Concilio di Trento *Sess.* 13. ove nel *Can.* 2.
trascritto di sovra al *n.* 21. fu condannato, chi
negasse *mirabilem illam conversionem totius
substantiæ panis in Corpus, & vini in Sangui-
nem ..... quam conversionem catholica Ecclesia
aptissime Transubstantiationem appellat*.

(a) *S. Greg. Nyssen. Orat. Catech.*
(b) *S. Ambros. de Initiand. c.* 9.
(c) *S. Jo. Dam. l.* 4. *Orthod. Fidei c.* 4.
(d) *Tertull. l.* 4. *contra Marcion. c.* 4. *Chrysost. Hom.*
4. *in una cor. S. Hilar. l.* 8. *de Trin.*

Si-

Si risponde alle obbiezioni contra la Transustanziazione.

28. Dicono per 1. i Luterani, che il Corpo di Cristo sta nel pane *localiter*, come in un vaso; onde siccome dimostrandosi la botte, ove sta il vino, si dice: Questo è il vino; così Cristo, dimostrando il pane, disse, *Hoc est corpus meum;* e quindi dicono esservi nell' Eucaristia il Corpo di Cristo, ed insieme il pane. Si risponde, che secondo l' uso di parlare la botte è atta a dimostrare il vino, perchè ordinariamente il vino si conserva nelle botti; ma il pane non è per se atto a dimostrare un corpo umano, poichè non può avverarsi se non per un miracolo; che nel pane si contenga un corpo umano.

29. È per confusione de' Luterani vagliaci qui quel, che diceano i Zuingliani (*a*) contra questa Impanazione, o sia Consustanziazione del pane col Corpo di Cristo inventata da Lutero; diceano che dovendosi tenere il senso letterale delle parole, *Hoc est corpus meum*, come volea Lutero, dovea tenersi necessariamente ancora la Transustanziazione de' Cattolici. E giustamente la discorreano così: Gesù Cristo non disse, *Hic panis*, o pure *Hic est corpus meum*, ma *Hoc est corpus meum*, (come di sopra dicemmo doversi intendere) questa cosa è il Corpo mio. Onde diceano, che ributtando Lutero la figura, o la significazione del Corpo com' essi teneano, e spiegando a modo suo, *Hoc est corpus meum*, cioè questo pane è il Corpo mio realmente, senza figura, veniva a distruggere da se stesso la sua dotrina; poichè se dicendo il

(a) *Vedi Bossuet Variaz. t.* 1. *l.* 2. *n.* 31. *da Ospinian. ann.* 1527. *pag.* 47.

il Signore, *Hoc est corpus meum*, avesse voluto intendere: questo pane è il mio Corpo, e poi avesse voluto, che restasse la sostanza del pane, sarebbe stata la sua una proposizione inetta, e sconnessa. Ma il vero senso è, che dicendo il Signore, *Hoc est corpus meum*, il pronome *hoc* s' intende neutralmente: ciò che tengo nelle mani, è il mio corpo. Pertanto concludeano i Zuingliani, che la conversione della sostanza del pane nella sostanza del Corpo di Cristo, deve intendersi o totalmente in figura, o totalmente in sostanza; e lo stesso disse Beza nella Conferenza avuta in Mombeliard co' Luterani. Ecco dunque secondo il vero Dogma la conclusione contra Lutero: Dicendo il Signore, *Hoc est corpus meum*, volle che di quel pane si formasse o la sostanza o la figura del suo Corpo; se dunque la sostanza di quel pane non divenne sola e semplice figura, come sostenne Lutero, dunque divenne tutta sostanza del Corpo di Gesù Cristo.

30. Oppongono per 2. che l'Eucaristia nella Scrittura si chiama pane anche dopo la Consagrazione: *Omnes, qui de uno pane participamus*. 1. *Cor.* 10. 17. *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne* &c. 1. *Cor.* 11. 27. Dunque vi resta il pane. Non Signore, si chiama pane, non perchè ritenga la sostanza di pane, ma perchè il Corpo di Cristo si è fatto dal pane. Nella Scrittura quelle cose che si son convertite in altre per miracolo divino, si chiamano col nome primiero, che aveano prima di convertirsi: così l' acqua convertita in vino nelle Nozze di Cana da S. Giovanni si chiama acqua, anche dopo la conversione: *Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam*. *Jo.* 2. 9. Così anche nell' Esodo della verga di Mosè mutata in serpente si dice: *Devoravit virga Aaron virgas eorum*. *Exod.*

7.

„ per ad dexteram Patris in cælis assideat, juxta modum existendi naturalem; & ut multis
„ nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ex existendi
„ ratione; quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione
„ per fidem illustrata, assequi possumus, & constantissime credere debemus“. Insegna dunque il Concilio, che il Corpo di Gesù Cristo in Cielo sta in modo naturale, ma in terra vi sta in modo sagramentale, cioè sovrannaturale, che dal nostro corto intendimento non si può comprendere; siccome parimente non sappiamo comprendere, come nella Trinità le tre Divine Persone sono la stessa essenza; e come nell' Incarnazione del Verbo in Gesù Cristo vi è la sola Persona Divina, che supposita due nature, la Divina, e l'umana.

53. Ma (dicono) ripugna ad un corpo umano il moltiplicarsi in più luoghi. Noi diciamo, che nell' Eucaristia non si moltiplica il Corpo di Gesù Cristo, perchè il Signore non vi sta *definitive*, come determinato a tal luogo, e non ad altro; ma vi sta sagramentalmente sotto le specie del pane, e del vino; onde in tutt' i luoghi ove si trovano le specie del pane, e del vino consagrato, vi sta presente Gesù Cristo. E per tanto la moltiplicità della Presenza di Cristo non proviene dal moltiplicarsi il suo Corpo in più luoghi, ma dalla moltiplicità delle Consagrazioni del pane, e del vino fatte da' Sacerdoti in diversi luoghi. Ma come può essere, che il Corpo di Gesù Cristo stia in più luoghi nello stesso tempo senza moltiplicarsi? Rispondiamo: Per provare che ciò non può essere, dovrebbero avere i Contrarii una piena cognizione de' corpi gloriosi, e de' luoghi; e saper distintamente che cosa sia luogo, e quale esistenza possono avere i corpi gloriosi. Ma se tali co-

cose sorpassano la debolezza delle nostre menti, chi mai può aver l'ardire di negare, che il Corpo del Signore possa esser presente in più luoghi, avendoci Dio rivelato per mezzo delle Divine Scritture, che Gesù Cristo è realmente esistente in ogni Ostia consagrata? Ma (replicano) ciò non si può da noi comprendere; e noi di nuovo rispondiamo, che per ciò l'Eucaristia è Misterio di Fede, perchè non può la nostra mente comprenderlo, e non giungendo noi a poterlo comprendere, è temerità il dire, che non può essere, dopo che ci è stato da Dio rivelato, giacchè non possiamo noi decidere colla nostra ragione cose, alle quali la nostra ragione non giunge.

54. Dicono in oltre, che ripugna il dire, che il Corpo di Gesù Cristo sia sotto le specie senza estensione, e senza la sua quantità, mentre è di essenza al corpo l'essere esteso, e quanto egli è; nè Dio può togliere alle cose la loro essenza, e per conseguenza dicono, che il Corpo di Cristo non può stare senza occupare un luogo corrispondente alla sua quantità; e perciò non può trovarsi in una piccola ostia, ed in ogni particella dell'Ostia, come noi diciamo. Rispondiamo, che sebbene Dio non possa togliere l'essenza, ben può nonperò togliere le proprietà dell'essenza; non può togliere al fuoco l'essenza di fuoco, ma può impedire al fuoco la proprietà di bruciare, come avvenne in persona di Daniele, e suoi Compagni, che posti nella fornace non furono lesi dal fuoco. E così, benchè Dio non possa fare che un corpo esista senza estensione, e senza la sua quantità, può nondimeno far che quello non occupi luogo, e stia intiero in ogni parte delle specie sensibili che lo contengono, a modo di sostanza; onde siccome la sostanza del pane, e del vino stava prima sotto le sue specie, senza occu-

par luogo, e tutta in ciascuna parte delle specie; così il Corpo di Cristo, in cui si converte la sostanza del pane, non occupa luogo, e sta tutto in ogni parte delle specie. Ecco come lo spiega S. Tommaso (*a*): *Tota substantia Corporis Christi continetur in hoc Sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis*. E soggiunge (*b*): *Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in pauca vel magna quantitate, unde & tota substantia Corporis & Sanguinis Christi continetur in hoc Sacramento.*

35. Posto ciò, non è vero che il Corpo di Cristo nell' Eucaristia vi sta senza la sua quantità; egli vi sta con tutta la sua quantità, non già in modo naturale, ma soprannaturale; sicchè non vi sta *circumscriptive*, cioè secondo la misura della propria quantità, corrispondente alla quantità del luogo, ma vi sta, come si è detto, *sacramentaliter* per modo di sostanza. E quindi è, che Gesù Cristo nel Sagramento non esercita alcun' azione dipendente da' sensi; onde sebbene esercita gli atti d' intelletto, e di volontà, non esercita però gli atti corporali della vita sensitiva, i quali richiedono una certa sensibile ed esterna estensione negli organi del corpo.

36. E così anche non è vero, che nel Sagramento sta Gesù Cristo senza estensione; vi sta il suo Corpo, e vi sta esteso, ma la sua estensione non è esterna, o sia sensibile, e locale, ma interna in ordine a se; onde benchè tutte le parti si ritrovino nello stesso luogo, nondimeno una parte non è confusa coll' altra. Sicchè Gesù Cristo sta nel Sagramento colla estensione interna; ma in quanto all' esterna e locale vi sta inesteso, ed indivisibile, e tutto in cia-

(a) *S. Tom.* 3. *p. q.* 76. *a.* 1.
(b) *Ibid. ad* 3.

ciascuna parte dell'Ostia a modo di sostanza, come si è detto di sovra, senza occupar luogo. E quindi è, che il Corpo del Signore, non occupando luogo, non si può muovere da un luogo in un altro, e solo per accidente si muove, movendosi le specie sotto le quali si contiene: siccome avviene anche nelle nostre persone, che movendosi il corpo, per accidente si muove anche l'anima, la quale neppure è capace di occupare alcun luogo. Del resto l'Eucaristia è Sagramento di Fede, *mysterium Fidei*, onde siccome noi non comprendiamo tante cose di Fede, così non dobbiamo pretender di comprendere tutto ciò, che la Fede per mezzo della Chiesa c'insegna di questo Sagramento.

57. Ma come gli accidenti (oppongono) del pane, e del vino possono stare senza la lor sostanza, o sia il lor soggetto? Rispondiamo, esser già nota la questione, se siansi gli accidenti distinti dalla materia; la sentenza più comune l'afferma, del resto prescindendo da tal controversia, dal Concilio Lateranese, dal Fiorentino, e dal Tridentino tali accidenti son chiamate specie. Di legge ordinaria questi accidenti, o siano specie, non possono stare senza il soggetto, ma ben lo possono di legge straordinaria, e soprannaturale. Di legge ordinaria l'umanità non può stare senza la propria sussistenza, ma ciò non ostante è di Fede, che l'Umanità di Cristo non ebbe la sussistenza umana, ma la sola Divina, che fu la Persona del Verbo. Come dunque l'Umanità di Cristo unita ipostaticamente al Verbo sussistè senza la persona umana, così nell'Eucaristia le specie possono stare senza soggetto, cioè senza la sostanza del pane, poichè la loro sostanza si converte nel Corpo di Cristo. Perlocchè tali specie nulla hanno di reale, ma per Divina virtù fanno le veci del loro primiero soggetto, ed operano come ancor ritenesse-

ro

ro la sostanza di pane, e di vino; ed allorchè si corrompono, e si generano vermi, quella è nuova materia creata da Dio, dalla quale nascono quei vermi; ed allora Gesù Cristo lascia di esservi presente come insegna S. Tommaso (a). All'incontro per quel che riguarda la sensazione degli organi nostri, il Corpo di Cristo nell'Eucaristia nè si vede, nè si tocca immediatamente in se, mentre non vi sta in modo sensibile, ma solo mediatamente in quanto alle specie sotto le quali si contiene, e così dee intendersi quel che dice S. Grisostomo (b): *Ecce eum vides, Ipsum tangis, Ipsum manducas.*

38. E' di Fede poi, che Gesù Cristo nell'Eucaristia vi sta permanentemente, e prima dell'uso della Comunione, contra quel che dicono i Luterani, come dichiarò il Concilio di Trento, assegnandone la ragione: *In Eucharistia ipse Auctor ante usum est, nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret Corpus suum esse, quod præbebat. Sess.* 13. *cap.* 3. E siccome vi sta Gesù Cristo prima dell'uso, così anche vi sta dopo l'uso, come sta espresso nel *Can.* 4. *Si quis dixerit... in hostiis, seu particulis consecratis, quæ post Communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum Corpus Domini, anathema sit.*

39. Ciò poi si prova non solo dall'autorità, e dalla ragione, ma anche dalla pratica antica della Chiesa, giacchè ne' primi Secoli la Comunione per causa delle persecuzioni si faceva ancora nelle case private, e nelle grotte, come scrive Tertulliano (c); *Non sciet Maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes: & si sciverit panem, non illum esse credat, qui dicitur,* cioè

(a) *S. Tom.* 3. *p. qu.* 76. *a.* 5. *ad* 3.
(b) *S. Chrysost. Hom.* 60. *ad Pop.*
(c) *Tertull. l.* 2. *ad Uxor. cap.* 5.

cioè il Corpo di Cristo. Lo stesso scrisse San Cipriano (*a*), attestando che a suo tempo i Fedeli si portavano l'Eucaristia nelle loro case, per comunicarsi a tempo opportuno. Lo stesso scrisse S. Basilio (*b*) a Cesaria Patricia, e l'esortò che non potendosi trovare per la persecuzione alla pubblica Comunione, tenesse seco l'Eucaristia, affin di comunicarsi in caso di pericolo. S. Giustino Martire (*c*) scrive, che da' Diaconi portavasi l'Eucaristia agli assenti. S. Ireneo (*d*) si lamenta con Vittore Papa, che avendo omesso di celebrar la Pasqua, avea con ciò privati della Comunione molti Preti, che non avean potuto intervenire alle pubbliche adunanze, mentre a questi impediti mandavasi allora l'Eucaristia in segno di pace; ecco le parole del Santo: *Cum tamen qui te præcesserunt, Presbyteris, quamvis id minime observarent, Eucharistiam transmiserunt*. S. Gregorio Nazianzeno (*e*) narra, che Orgonia sua sorella, stando con gran fede davanti il Sagramento presso di se nascosto, fu liberata dal morbo che pativa. S. Ambrogio (*f*) riferisce, che S. Satiro, portando sospesa al collo l'Eucaristia superò il pericolo del naufragio.

40. Vi sono sovra di ciò più altri esempi, che ne adduce il dotto Padre Don Agnello Cirillo nel suo Libro stampato, e intitolato *Ragguagli Teologici* ec. circa la fine alla *pagina* 353. ed ivi poi si fa vedere con buone ragioni, quanto sia improbabile l'opinione di un moderno Autore anonimo, il quale vuole non esser lecito amministrare la Comunione fuori della Mes-

(a) *S. Cypr. Tract. de Lapsis.*
(b) *S. Basil. Ep.* 289. *ad Cæsar. Patriciam.*
(c) *S. Justin. Apol.* 2. *p.* 97.
(d) *S. Iren. Ep. ad Victor. Pont.*
(e) *S. Greg. Nazian. Orat.* 11.
(f) *S. Ambros. Orat. de obitu fratris Satyri.*

Messa colle Particole *preconsegrate*, e riposte nella Custodia. Ma contra di ciò scrive il P. Mabillon (*a*), che l'uso di dar la Comunione fuor della Messa principiò nella Chiesa di Gerusalemme sin dal tempo di S. Cirillo, per causa che non era possibile di dir la Messa ogni volta, che voleano comunicarsi i Pellegrini che ivi concorreano in gran numero. Questa costumanza poi passò dalla Chiesa Orientale alla nostra Occidentale; onde Gregorio XIII. nell anno 1584. stabilì nel suo Rituale il modo come i Sacerdoti debbono dar l' Eucaristia a Popolo fuor della Messa. Questo Rituale poi fu confermato dal Papa Paolo V. nel 1614. dove al Capo *de Sacram. Eucharistiæ* sta ordinato „ Sacerdos curare debet, ut perpetuo aliquo „ particulæ consecratæ eo numero, quæ usu „ Infirmorum, & *aliorum* (si noti) *Fidelium* „ communioni satis esse póssint, conserventu „ in Pixide". In oltre abbiamo, che il Ponte„ fice Benedetto XIV. nella sua Lettera Enciclica *Certiores*, data a' 12. di Nov. 1742. chiaramente approva la Comunione fuori della Messa coi queste parole: *De eodem Sacrificio participant præter eos quibus a Sacerdote celebrante tribuitur in ipsa Missa portio Victimæ a se oblatæ ii etiam quibus Sacerdos Eucharistiam præservari solitam ministrat*.

41. Giova qui avvertire su di tal materia che va in giro un certo Decreto della S. C. de Riti a' 2. di Settembre dell' anno 1741. in cui si vieta di dar la comunione al Popolo nell Messe de' Morti colle particole *preconsagrate* estraendo la Pisside dalla Custodia, per ragion che con paramenti negri non si può dar la benedizione (come si pratica) a coloro che si so comunicati. Ma scrive il nominato P. Cirillo

pag.

(a) *Mabill. Liturg. Gallic. l.* 2. *c.* 9. *n.* 26.

pag. 368. che questo Decreto non obbliga per non esser stato approvato dal Pontefice, che in quel tempo era Benedetto XIV. E ciò in verità ben si deduce dal vedere, che 'l medesimo Pontefice, avendo già prima quando era Arcivescovo di Bologna nel suo libro del Sagrificio della Messa approvata la sentenza del dotto Merati, che ben si potea nella Messa de' Morti dar la Comunione colle Particole *preconsacrate*; essendo poi fatto Papa, e ricomponendo il detto Trattato della Messa, non si prese pensiero di ritrattar la sua sentenza, come avrebbe fatto se avesse avuto per valido, ed avesse approvato il supposto Decreto, il quale era già stato formato nel suo Pontificato. Aggiunge il nominato P. Cirillo, aver egli inteso da un Consultore della stessa Congregazione de' Ss. Riti, che quantunque nell'anno 1741. fu formato il Decreto, nondimeno più Consultori non vollero soscriverlo, e perciò quello restò sospeso, e non si pubblicò.

42. Ritornando poi a' Settarii che negano la presenza del Corpo di Gesù Cristo fuori dell' uso, io non so come possono rispondere al Concilio Niceno I. dove al *Can. XIII.* si ordinò, che a' Moribondi si amministrasse la Comunione in ogni tempo; ma ciò non avrebbesi potuto osservare, se non si fosse conservata l'Eucaristia. E ciò fu dipoi particolarmente ordinato dal Concilio Lateranese IV. *Can.* 20. ove si disse: *Statuimus quod in singulis Ecclesiis Chrisma, & Eucharistia sub fideli costudia conservetur*. Lo stesso fu confermato poi dal Concilio di Trento *Sess.* 13. *cap.* 6. Presso i Greci sin da' primi secoli si conservava l' Eucaristia nelle Custodie di argento fatte a forma di colombe, o di torrette, che teneansi sospese sovra gli Altari, come si legge nella Vita di San Basi-

silio, e nel Testamento di Perpetuo Vescovo di Durs (*a*).

43. Oppongono i Contrarii quel che scrive Niceforo (*b*), cioè che nella Chiesa Greca si usava darsi a' Bambini i frammenti, che restavano dopo la Comunione; dunque, dicono l'Eucaristia non si conservava. Si risponde, che ciò non faceasi ogni giorno, ma solamente nella Feria quarta, e sesta, quando si purificava la Pisside; dunque negli altri giorni ben si conservava. Oltrechè sempre si conservavano le particole per gl'Infermi. Oppongono di più, che le parole, *Hoc est corpus meam*, non furon dette da Cristo avanti, ma dopo la manducazione; come si legge in S. Matteo: (26. 26.) *Accepit Jesus panem; & benedixit, ac fregit, deditque discipuli suis, & ait: Accipite & comedite, hoc est corpus meum.* Si risponde con Bellarmino, che in questo testo non si attende l'ordine delle parole, poichè tal ordine è diverso secondo i diversi Vangelisti su questa materia dell'Eucaristia: S. Marco (14. 23.) parlando della Consagrazione del Calice dice: *Et accepto calice ... & biberunt ex illo omnes, & ait illis: Hic est sanguis meus.* Da ciò sembra, che le parole *hic est sanguis meus* anche sieno state dette dopo la *Sunzione* del Sangue; ma dal contesto de' Vangelisti si raccoglie per certo, che le parole *Hoc est corpus meum*, ed *Hic est sanguis meus* furon dette dal Signore prima di porgere le specie del pane, e del vino.

(a) *Vedi Tournely to. 2. de Euch. pag.* 165. *n.* 5.
(b) *Niceph. Histor. l.* 17. *c.* 25.

§. IV.

§. IV.

Della materia, e Forma del Sagramento dell' Eucaristia.

44. In quanto alla Materia dell' Eucaristia niuno dubita doversi adoperare quella sola, che fu adoperata da Gesù Cristo, cioè il pane comune di frumento, e 'l comun vino di vite, come si ha da' Vangeli di S. Matteo 26. 26. di S. Marco 14. 12. di S. Luca 22. 19. e da San Paolo 1. *Cor.* 11. 27. E così ha praticato sempre la Chiesa Cattolica, ed ha ributtati tutti coloro, che hanno osato di servirsi di altra materia, come si provò nel Concilio III. Cartaginese al *Capo* 24. nell' anno 397. Estio (*a*) dice potersi consagrare il Corpo con ogni sorta di pane, o sia di frumento, o sia di orzo, di farre, o di spelta; ma S. Tommaso (*b*) scrive, che non si dee usare altra materia che di solo pane triticeo, cioè di frumento, o sia di grano; ammette nonperò la siligine (cioè la segala) dicendo: *Et ideo si qua frumenta sunt, quæ ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano tritici seminato malis terris nascitur siligo, ex tali frumento panis confectus potest esse materia hujus Sacramenti;* indi ributta le altre speciè nominate, e questa sentenza dee senza meno seguirsi. Se poi il pane debba esser azimo secondo usiamo noi Latini, o fermentato come usano i Greci, questa è una gran questione agitata fra Dotti, la quale ancora pende, come può osservarsi presso il Mabillone, il Sirmondo, il Card. Bona, ed altri; del resto è certo, che nell' uno e nell' altro pane è valida la Consagrazione, ma a' Lati-

(a) *Æstius in* 4. *Dist.* 8. *c.* 6.
(b) *S. Thom.* 3. *p. q.* 74. *ar.* 3. *ad* 2.

tini oggi è vietato il consagrare in pane fermentato, ed a' Greci in azimo, come determinò il Concilio di Fiorenza nell'anno 1429. in questo modo: *Definimus in azimo, sive in fermentato pane triticeo Corpus Christi veraciter confici, Sacerdotesque in alterutro ipsum Domini Corpus conficere debent, unumquemque scilicet juxta suæ Ecclesiæ Occidentalis, sive Orientalis consuetudinem.* La materia poi per la Consagrazione del Sangue deve essere il vino usuale spremuto dalle uve mature, onde non è atto il vino spremuto dall'agresto, nè il vino cotto, o aceto; il vino musto è atto, ma non può usarsi senza necessità,

45. Parlando poi della quantità del pane, e del vino, che dee consagrarsi, basta ch'ella sia sensibile, quantunque sia minima; dee nonperò esser certa, e determinata, e moralmentre presente. Secondo poi la mente della Chiesa, e secondo insegna S. Tommaso (*a*), non dee consagrarsi maggior numero di Particole di quel che bisogna per coloro, che dovran comunicarsi in quel tempo, in cui possono conservarsi le specie del pane, e del vino senza cominciare a corrompersi. Da ciò deduce Pietro de Marca (*b*), che se alcun Sacerdote volesse consagrare tutt'i pani d'una bottega, la consagrazione sarebbe nulla, altri nonperò la danno per illecita, ma non invalida. Lo stesso dubbio si fa fra' Teologi, se un Sacerdote consagrasse per abusarsene in prestigii di magia, o per esporre il pane consagrato al ludibrio de' Miscredenti.

46. Veniamo ora alla Forma dell'Eucaristia. Lutero (*c*) scrisse, che non bastano per consagrar l'Eucaristia le sole parole di Cristo, *Hoc est*

(a) *S Tom. 3. p. q. 73. art. 2.*
(b) *Petr. de Marca Diss. posthuma de Sacrif. Missæ.*
(c) *Luter. l. de Abrog. Missæ.*

est Corpus meum, ma bisogna recitare tutta la Liturgia. Calvino (*a*) disse, che tali parole non eran necessarie per consegrare, ma solo per eccitar la fede. Alcuni Greci Scismatici, come porta Arcudio (*b*), dissero che le dette parole *Hoc est* &c. proferite una volta da Gesù Cristo sono sufficienti per se alla Consagrazione di tutte le ostie.

47. Altri poi de' nostri Cattolici hanno opinato, che Cristo consagrò l' Eucaristia colla sua occulta benedizione, senza alcune parole, per la sua potestà di eccellenza; ma che ordinò poi la Forma, che gli Uomini dovessero tenere nel consagrare; e di tale opinione furono Innocenzo III. (*c*), Durando (*d*), e specialmente Caterino (*e*) con più forza. Ma queste opinioni, come scrive il Card. Gotti (*f*), da tutti sono state abbandonate; e non mancano altri, che le notano di temerità. La vera e comune sentenza con S. Tommaso (*g*) insegna, che Gesù Cristo consagrò proferendo le parole, *Hoc est corpus meum*, *Hic est sanguis meus*. E nello stesso modo consagrano al presente i Sacerdoti proferendo le stesse parole in persona di Cristo; e non già solo *narrative*, ma anche *significative*, cioè applicando la loro significazione alla materia presente, come anche comunemente insegnano i Dottori con S. Tommaso (*h*).

38. Disse di più il Caterino, che per la Consagrazione alle parole dette dal Signore bisogna anche aggiungere le preghiere, che le precedono, o che le sieguono secondo i Greci. Ed a que-

(a) *Calvin. Inst. l. 4. c. 17. §. 39.*
(b) *Arcud. l. 3. c. 28.*
(c) *Innoc. III. l. 4. Myss. c. 6.*
(d) *Durand. l. 4. de Div. Offic. c. 41. n. 15.*
(e) *Ap. Tournely Comp. de Euth. qu. 4. a. 6. p. 184.*
(f) *Gotti Theol. de Each. qu. 2. §. 1. n. 2.*
(g) *S. Thom. 3. p. q. 78. a. 1.*
(h) *S. Thom. loco cit. a. 5.*

questa opinione si attaccò il P. Le Brun dell' Oratorio (*a*). Ma i Teologi con S. Tommaso (*b*), e colla sentenza comune insegnano, che Cristo consagrò colle stesse parole, con cui oggi consagrano i Sacerdoti; e che le preghiere poste nel Canone della Messa debbono recitarsi per necessità di precetto, ma non già di Sagramento. Il Concilio di Trento nella Sess. 13. Cap. 1. dichiarò che il Salvatore *post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis præbere, ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est; quæ verba a sanctis Evangelistis commemorata, & a D. Paulo postea repetita, cum propriam illam & apertissimam significationem præ se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt* &c. Quali furono le parole commemorate dagli Evangelisti, che portano seco l'aperto lor significato, e colle quali Gesù attestò chiaramente di dare a' Discepoli il suo corpo, se non quelle, *Accipite, & comedite, hoc est Corpus meum?* Dunque con tali parole, e non altre, il Signore convertì il pane nel suo Corpo, come scrisse S. Ambrogio (*c*): „ Consecratio igitur quibus verbis est, & „ cujus sermonibus? Domini Jesu. Nam reliqua „ omnia, quæ dicuntur, laudem Deo deferunt, „ oratio præmittitur pro Popolo, pro Regibus, „ pro ceteris; ubi venitur ut conficiatur vene„ rabile Sacramentum, jam non suis sermoni„ bus Sacerdos, sed utitur sermonibus Christi." S. Gio. Gristomo (*d*) rammemorando le stesse parole, *Hoc est corpus meum*, scrisse: „ Hoc „ verbum Christi transformat ea, quæ propo„ sita sunt." Lo stesso scrisse S. Gio. Damasce-

(a) *Le Brun. t. 3. rer. Liturg. p. 212.*
(b) *S. Th. 3. p. qu. 78. a. 5.*
(c) *S. Ambros. de Sacram. l. 4. c. 4.*
(d) *S. Chrysost. Hom. 1. de Prod. Judæ.*

sceno: „ Dixit pariter Deus, *Hoc est corpus* „ *meum*, ideoque omnipotenti ejus præcepto, „ donec veniat, efficitur.

49. In oltre lo stesso Concilio nel cap. 3. dice: *Et semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri Corpus, verumque ejus Sanguinem sub panis & vini specie.. existere.. ex vi verborum.* Dunque per forza delle parole (cioè di quelle che stan commemorate dagli Evangelisti) subito dopo la Consagrazione il pane si converte nel Corpo, e 'l vino nel Sangue di Gesù Cristo. Molto poi differiscono queste due proposizioni, *Hoc est corpus meum*, e l'altra, *Quæsumus facere digneris, ut nobis Corpus fiat Jesu Christi*, o pure come dicono i Greci, *Fac hunc panem Corpus Christi;* poichè la prima dinota esservi il Corpo di Cristo nello stesso momento, in cui la proposizione è proferita; ma la seconda significa una semplice preghiera, per impetrare che l'oblazione si faccia Corpo, con senso non determinato, ma sospeso, ed aspettativo. Il Concilio dice, che la conversione del pane e del vino nel Corpo e Sangue di Cristo si fa *ex vi verborum*, non già *ex vi orationum*. Scrive S. Giustino (*a*): *Eucharistiam confici per preces ab ipso Verbo Dei profectas*, e poi spiega che queste preci furono, *hoc est corpus meum*. Ma la preghiera che si fa nel Canone, non fu proferita *ab ipso Verbo Dei*. Parimente S. Irenæo (*b*) scrive: *Quando mixtus calix, & factus panis percipit verbum Dei, fit Eucharistia Corporis Christi*. Nella Consagrazione fuori delle parole, *Hoc est Corpus meum*, *Hic est sanguis meus*, o simili, non si trova che Gesù Cristo abbia proferite altre parole. Onde, consi-

(a) *Justin. Apol.* 2.
(b) *S. Iren. t.* 5. *cap.* 2.

siderate tutte queste cose, pare che l'opinione del P. Le Brun non abbia grado di soda probabilità.

50. Si oppone, che da più Padri si dice consagrarsi l' Eucaristia colle preci insieme, e colle parole di Cristo. Si risponde, che sotto il nome di preci s' intendono le stesse parole di Cristo, *Hoc est corpus meum*, come appunto scrive S. Giustino (*a*), il quale dice espressamente, che le preghiere con cui si fa l' Eucaristia, sono le parole, *Hoc est* &c. E prima lo scrisse S. Ireneo (*b*) dicendo, che la Divina Invocazione, con cui si fa l' Eucaristia, è la divina parola. E lo stesso scrisse poi S. Agostino (*c*) ove significò che la preghiera mistica, colla quale disse (*d*) farsi l' Eucaristia, consiste nelle parole di Cristo, *Hoc est* &c. siccome anche le Forme degli altri Sagramenti si chiamano preci, perchè sono parole sagre, che hanno la virtù d' impetrare da Dio l' effetto de' Sagramenti. Si oppongono inoltre alcune Liturgie, come quelle di S. Giacomo, S. Marco, S. Clemente, S. Basilio, e S. Gio. Grisostomo, ove par che nella Consagrazione dell' Eucaristia, oltre le parole di Cristo, si richiedono altre preci, come quella che abbiamo nel Canone: *Quæsumus... ut nobis Corpus, & Sanguis fiat dilectissimi Filii tui* &c. Questa preghiera si fa anche nella Messa de' Greci, ma come scrive il Bellarmino (*e*), essendo stati interrogati i Greci da Eugenio IV. per qual fine dopo le parole, *Hoc est corpus meum*, ed *Hic est sanguis* &c. proferivano le suddette Parole, *ut nobis fiat Corpus* &c. risposero, che aggiungeano quella preghiera,

(a) *S. Justin. Apolog.* 2.
(b) *S. Iren. l.* 4. *c.* 24. *&* *l.* 3. *c.* 2.
(c) *S. Aug. Serm.* 28. *de Verb. Dom.*
(d) *Idem l.* 3. *de Trin. c.* 4.
(e) *Bellarm. l.* 4. *de Euch. c.* 19.

ra, non già per convalidare la Consagrazione, ma acciocchè il Sagramento giovasse alla salute delle anime che lo riceveano.

51. Con tutto ciò dicono i Teologi (*a*) non esser di fede, che Cristo abbia consagrato colle sole parole riferite, ed abbia ordinato che con quelle sole da' Sacerdoti si consagrasse; poichè sebbene questa sentenza sia comune, e molto consona co' sentimenti del Concilio di Trento, nondimeno in niun luogo sta dichiarato di Fede con qualche Canone dalla Chiesa; e benchè i Ss. Padri l' han molto avvalorata colla loro autorità, nulladimeno non l' han chiamata certa di Fede. Tanto più che, come attesta Alfonso Salmerone nel luogo citato, essendo stato richiesto il Concilio di Trento di spiegar la Forma, con cui Cristo propriamente consagrò questo Sagramento, i Padri stimaron bene di non definirla. E Tournely (*b*) risponde a tutte le obbezioni che possono farsi da coloro, che la volessero tenere come certa di Fede. Ma se non è certa di Fede, almeno è senza dubbio comune con S. Tommaso (*c*), ed è moralmente certa, nè la contraria può dirsi solidamente probabile. Sicchè peccherebbe gravemente il Sacerdote, se omettesse le precedenti Preci, ma validamente consagrerebbe, proferendo le sole parole dette da Cristo. Se poi nella Consagrazione del Sangue oltre le parole, *Hic est calix sanguinis mei*, siano di essenza ben anche le altre che son notate nel Messale, è gran questione tra gli Autori, i quali si possono osservare nella nostra Teologia Morale (*d*): molti l' affermano, e pretendono esser S. Tomma-

ma-

(a) *Salmeron. t. 9. Tract. 13. p. 88. & Tournely de Euch. q. 4. art. 6. p. 190. vel Quær.*
(b) *Tournely loc. cit. p. 191. vers. Dices 1.*
(c) *S. Thom. 3. p. q. 78. art. 1. ad 4.*
(d) *De Lug. Theol. Mor. to. 2. dub. 6. de Euchar. c. 1. dub. 6. q. II. n. 223.*

maso dalla loro parte, il quale (*a*) scrisse: *Et ideo illa quæ sequuntur, sunt essentialia Sanguini, prout in hoc Sacramento consecratur: & ideo oportet, quod sint de substantia Formæ*. Ma la sentenza opposta degli altri è più comune, e questa dice non esserle contrario S. Tommaso, mentre il Santo scrisse, che le parole seguenti appartengono alla sostanza, ma non all'essenza della Forma; onde concludono, che le altre parole non sono già di essenza, ma solo spettano all' integrità della Forma, in modo che il Sacerdote che omettesse le parole seguenti, peccherebbe senza dubbio gravemente, ma validamente consagrerebbe.

52. Giova qui notare, che dal Concilio di Trento nella *Sess. XXII.* con 9. Canoni stan condannati 9. errori de' Novatori circa il Sagrificio della Messa, e questi sono: I. Che la Messa non è vero Sagrificio; o che non si offerisce per altro, che per amministrar l'Eucaristia a' Fedeli. II. Che colle parole, *Hoc facite in meam commemorationem*, Cristo non istituì Sacerdoti gli Apostoli, nè ordinò che i Sacerdoti offerissero il suo Corpo, e Sangue. III. Che la Messa non è che ringraziamento, o memoria del Sagrificio della Croce, ma non già Sagrificio propiziatorio; o pure che giova solo a chi si comunica. IV. Che con tal Sagrificio si deroga a quello della Croce. V. Ch' è una impostura il celebrare in onore de' Santi, e per ottenere la loro intercessione. VI. Che nel Canone vi sono errori. VII. Che le cerimonie, vesti, e segni usati dalla Chiesa Cattolica sono incentivi di empietà. VIII. Che sono illecite le Messe private, in cui il solo Sacerdote si comunica. IX. Che debbasi condannar l' uso di dire parte del Canone in segreto, ma che tutto dee re-

(a) *S. Thom. in 4. Dist. 8. q. 2. art. 2. q. 2.*

recitarsi in lingua volgare, e così anche dee condannarsi il mescolare l' acqua col vino nel Calice. Contra questi errori io. ne ho scritto a lungo nella mia Opera Dogmatica contra i Reformati alla *Sessione* 22. *della pag.* 279.

CONFUTAZIONE XI.

Degli errori di Lutero, e Calvino.

Sommario de' punti principali. §. *I. che ben vi è libero arbitrio. §. II. che la legge Divina non è impossibile. §. III. che le opere son necessarie. §. IV. che la sola fede non giustifica. §. V. della incertezza della giustizia, perseverenza, e salute eterna. §. VI. Dio non è autor del peccato. §. VII. Dio non predestina alcuno all' Inferno. §. VIII. l'Autorità de' Concilii Ecumenici è infallibile.*

§. I.

Del libero arbitrio.

1. Come scrissi nell' Istoria delle Eresie, gli errori di Lutero, di Calvino, e de' loro discepoli, che sempre hanno aggiunti errori ad errori, sono quasi innumerabili; specialmente (come notai col Prateolo) parlando dell' Eresia di Calvino (*a*), si contano 207. errori di Calvino contra la Fede, ed un altro Autore ne numera sino a 1400. Qui pertanto ho preso a confutare gli errori più principali così di Calvino come degli altri Novatori; poichè la confutazione degli altri errori si trova presso il Bellarmino, il Gotti, ed altri molti Autori che l' han fatta. Uno de' capitali errori di Calvino fu quello

(a) *Cap. XI. Sec. XVI. art.* 3. §. 3. *pag.* 487.

lo di dire, che solo Adamo ebbe il libero arbitrio, ma col suo peccato, non solo da esso, ma da tutt'i suoi posteri si è perduta la libertà; onde il libero arbitrio (come dice Calvino) è diventato *titulus sine re*. Ma questo errore è stato condannato dal Concilio di Trento con uno speciale anatema nella *Sess.* 6. al *Can.* 5.: „ Si „ quis hominis arbitrium post Adæ peccatum „ amissum & extinctum esse dixerit, aut rem „ esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in Ecclesiam, anathema sit".

II. Il libero arbitrio contiene due libertà, l'una chiamata di *Contraddizione*, quale è quella di fare o tralasciare un'azione; l'altra che si chiama di *Contrarietà*, ch'è di fare un'azione, o di fare l'opposta, come di far bene, o male. Ambedue queste libertà ben sono rimaste all'uomo, come abbiamo dalla Scrittura. La prima di *Contraddizione*, di fare o non fare il bene, l'abbiamo da diversi testi: „ Deus ab initio „ constituit hominem, & reliquit illum in ma„ nu consilii sui. Adjecit mandata & præcepta „ sua; si volueris mandata servare, conserva„ bunt te. *Eccli.* 15. 14. *ad* 16. In arbitrio viri „ erit, sive faciat, sive non faciat. *Num.* 30. „ 14. Potuit transgredi, & non est transgres„ sus. *Eccli.* 31. 10. Nonne manens tibi ma„ nebat, & venundatum in tua erat potesta„ te? *Actor.* 5. 4. Sub te erit appetitus ejus, & „ tu dominaberis illius". *Gen.* 4. 7. La libertà poi di *Contrarietà* l'abbiamo da altri testi: „ Quod proposuerim vobis vitam & mortem, be„ nedictionem & maledictionem. *Deut.* 30. 19. „ Ante hominem vita & mors, bonum & ma„ lum; quod placuerit ei, dabitur illi". *Eccli.* 15. 18. Ed acciocchè i Settarii non restringano il senso di questi passi al solo stato dell'innocenza, aggiungiamo questi altri che parlano del

tem-

tempo posteriore al peccato di Adamo: „ Ut
„ Domino serviatis, optio vobis datur; eligite
„ hodie quod placet, cui servire potissimum de-
„ beatis, utrum diis &c. *Jos.* 24. 15. Si quis
„ vult post me venire, abneget semetipsum.
„ *Luc.* 9. 23. Qui statuit in corde suo firmus
„ non habens necessitatem, potestatem autem
„ habens suæ voluntatis. 1. *Cor.* 7. 37. Dedi il-
„ li tempus, ut pœnitentiam ageret, & non vult
„ pœnitere. *Apoc.* 2. 21. Si quis aperuerit mihi
„ januam, intrabo ad illum ". *Apoc.* 3. 20. Vi
sono molti altri testi consimili, ma questi ba-
stano a far vedere, esser rimasto all' uomo an-
che dopo il peccato originale il libero arbitrio.
Oppone Lutero quel passo d' Isaia: *Bene, aut
male, si potestis, facite*. *Isa.* 41. 23. Ma do-
vea accorgersi Lutero, che il Profeta ivi non
parla agli uomini, ma agl' Idoli, i quali (come
dice Davide) non sono abili a far nulla: *Os ha-
bent & non loquentur; oculos habent, & non
videbunt* &c. *Psal.* 113. 5. *& sequ.*

3. Posto ciò non basta, come voleano Lute-
ro e Calvino co' Giansenisti, a meritare o de-
meritare la libertà dalla *Coazione*, o sia violen-
za. E questa fu appunto la terza Proposizione
di Giansenio condannata com' eretica: *Ad me-
rendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ
non requiritur in homine libertas a necessitate,
sed sufficit libertas a coactione*. In tal modo po-
trebbe dirsi, che anche le bestie hanno li libero
arbitrio, mentre senza violenza esse son portate
spontaneamente (secondo la loro maniera) a se-
guire i piaceri sensibili; ma per la vera libertà
dell' uomo bisogna, ch' egli abbia la libertà dal-
la necessità, sì che resti indifferente ad eleggere
quel che vuole, secondo scrisse l'Apostolo: *Non
necessitatem habens, sed potestatem suæ volun-
tatis*. 1. *Cor*. 7. 37. E questo è quel volontario,
che si richiede così a meritare, come a demeri-

ta-

tare. S. Agostino (*a*) parlando del peccato, scrive: *Peccatum usque adeo voluntarium* (cioè libero, com' egli stesso dopo lo spiega) *malum est ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.* E ne apporta la ragione: *Servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter; quod nullo modo fieri posset, si non voluntate sed necessitate servirent.*

4. Dicono, che Dio è quegli, che in noi opera tutto il bene che facciamo, secondo parlano le Scritture: „ Deus qui operatur omnia „ in omnibus. 1. *Cor.* 12. 6. Omnia opera no„ stra operatus est nobis. *Isa.* 26. 12. Ipse fa„ ciam, ut in præceptis meis ambuletis ". *Ezech.* 37. 27. Rispondiamo: Non ha dubbio, che il libero arbitrio dopo il peccato, non già fu estinto, ma restò debilitato, ed inclinato al male, come parla il Concilio di Trento: *Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, & inclinatum.* *Sess.* 6. *cap.* 1. In oltre non ha dubbio, che Iddio fa tutto il bene in noi ma lo fa insieme con noi, come scrive S. Paolo: *Gratia autem Dei sum id quod sum..... sed gratia Dei mecum.* 1. *Cor.* 15. 10. Si noti, *sed gratia Dei mecum;* Iddio ci eccita al bene colla grazia preveniente, e ci soccorre a perfezionarlo colla grazia adiuvante; ma vuole, che anche noi uniamo alla sua grazia l' opera nostra, e perciò Egli ci esorta a cooperare per quanto possiamo: „ Convertimini „ ad me. *Zach.* 1. 3. Facite vobis cor novum. „ *Ez.* 18. 31. Mortificate ergo membra vestra, „ expoliantes vos veterem hominem cum acti„ bus suis, & induentes &c. " *Col.* 3. 5. & *sequ.* E rimprovera coloro, che resistono alla sue chiamate: „ Vocavi & renuisti. *Prov.* 1. 24. „ Quoties volui congregare filios tuos.. & no„ lui-

(a) *S. Aug. lib. de vera Rel. cap.* 14.

„ luisti. *Matth.* 23. 37. Vos semper Spiritui
„ Sancto resistitis “. *Act.* 7. 51. Tutte queste
chiamare Divine, e rimproveri sarrebbero vani
ed ingiusti, se Dio facesse tutto circa la nostra
salute eterna, senza che noi vi cooperassimo;
ma no, Dio fa tutto, e nel bene che facciamo,
Egli ci mette la massima parte, ma vuole che
noi ci mettiamo ancora quella piccola fatica,
che possiamo metterci; once dicea S. Paolo:
Abundantius illis omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum. 1. *Cor.* 15. 10. Per
questa Divina grazia poi non s' intende la grazia abituale che rende santa l' anima, ma l' attuale, preveniente e adiuvante, la quale ci dà
forza di operare il bene, e quando ella è efficace, non solo ci dona tal forza, siccome fa
la grazia sufficiente, ma di più ci fa operare il
bene attualmente. Da questo errore poi, di essersi col peccato estinto nell' uomo il libero arbitrio, ne deducono i Novatori altri errori,
cioè che la legge del Decalogo è impossibile ad
osservarsi; che le nostre opere non son necessarie alla salute, ma basta la sola Fede: che alla
giustificazione del peccatore non si richiede la
nostra cooperazione, poich' ella si fa per li soli
meriti di Cristo, ancorchè l' uomo resti peccatore; e di questi errori parleremo ne' seguenti
Paragrafi.

§. II.

Che la Divina legge non è impossibile ad osservarsi.

5. Avendo perduto l' uomo il libero arbitrio,
dicono i Settarii essergli impossibile l' osservanza de' precetti del Decalogo, e specialmente del
decimo, e del primo. Parlando del decimo precetto, *non concupisces*, dicono che questo non
può

può da noi osservarsi, e perchè? perchè suppongono in ciò una falsità. Dicono che la concupiscenza in se è pecato, onde poi insegnano esser peccati mortali, non solo i moti di concupiscenza in atto secondo, che prevengono il consenso, ma anche i moti in atto primo, che prevengono la ragione, o sia l'avvertenza. Ma i Cattolici giustamente insegnano, che i moti di concupiscenza in atto primo che prevengono l'avvertenza non sono peccati, nè mortali, nè veniali, ma solamente difetti naturali secondo la nostra natura corrotta, che Dio non gl'imputa a colpa. I moti poi che prevengono il consenso, al più son peccati veniali; quando noi trascuriamo di scacciarli dalla nostra mente, dopo che gli abbiamo avvertiti, siccome dicono il Gersone, ed i Salmaticesi con S. Tommaso, perchè in tal caso il pericolo del consenso, che vi può essere al cattivo desiderio, nel non resistere positivamente, e scacciare quel moto di concupiscenza, non è prossimo, ma solamente rimoto. Ma comunemente poi i Dottori n'eccettuano i moti di dilettazione carnale, mentre a questa sorta di moti non basta *negative se habere*, come parlano i Dottori, ma dobbiamo noi positivamente resistere; altrimenti, se essi sono alquanto veementi, possono facilmente attrarsi il consenso della volontà. Del resto trattandosi di altra materia, il solo consenso (come si è detto) del desiderio di un male grave è peccato mortale. Ora il precetto così inteso, chi mai può dire, che sia impossibile ad osservarsi, coll'aiuto della Divina grazia, la quale non mai ci abbandona? Se l'uomo avvertendo il mal desiderio vi consente, o si diletta amorosamente in pensarvi, giustamente si fa reo di colpa grave, od almeno leggiera, giustamente avvertendoci il Signore: *Ne sequaris in fortitudine tua concupiscentiam cordis tui. Eccli. 5. 2.*

Post

Post concupiscentias tuas non eas. Eccli. 18. 30. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus. Rom.* 6. 12. Si è detto di sopra, *o almeno leggiera*, perchè altra è la dilettazione dell' oggetto malo, altra del pensiero di un oggetto malo; questa dilettazione del pensiero per se non è mortalmente mala, ma solo leggiermente, ed essendovi giusta causa, può essere affatto innocente. Intendesi ciò nondimeno, purchè si abomini l' oggetto malo; ed in oltre purchè la cogitazione non fosse inutile, e la dilettazione di tal cogitazione recasse ad alcuno pericolo di dilettarsi dello stesso oggetto malo; poichè allora, se il pericolo fosse prossimo, tale dilettazione sarebbe gravemente colpevole. Quando poi all' incontro la concupiscenza ci assalta senza nostra volontà, allora non vi è colpa, perchè Dio non ci obbliga a fare ciò che non possiamo. L' uomo è composto di carne, e spirito, che sempre tra loro naturalmente pugnano; onde non è in nostra potestà il non sentire spesso moti ripugnati alla ragione. Non sarebbe crudele quel Padrone, il quale imponesse al Servo, che non abbia sete; che non senta freddo? Nell' Antica Legge Mosaica era imposta la pena ai soli delitti attuali esterni, dal che poi gli Scribi e Farisei perversamente ne deduceano, che i peccati interni non eran proibiti; ma il nostro Redentore nella nuova Legge ha spiegato, che anche i desiderii pravi sono vietati: „ Audistis, quia „ dictum est antiquis: Non mœchaberis. Ego „ autem dico vobis: quia omnis qui viderit mu„ lierem ad concupiscendum eam, jam mœcha„ tus est eam in corde suo ". *Matth.* 5. 27. & 28. E con ragione, poichè se non si ributtano i mali desiderii, difficilmente possono evitarsi i peccati attuali esterni. Ma i desiderii ributtati son più presto materia di merito, che

di

di gastigo. Gemea S. Paolo molestato da' stimoli carnali, e cercava di esserne liberato, ma Dio gli rispose, che dovea bastargli la sua grazia: „ Datus est mihi stimulus carnis meæ.... pro„ pter quod ter Dominum rogavi, ut discede„ ret a me; & dixit mihi: Sufficit tibi gratia „ mea; nam virtus in infirmitate perficitur ". 2. *Cor.* 12. 7. *& sequ.* Nota, *virtus perficitur*, sicchè tali concupiscenze rigettate non infettano, ma accrescono la nostra virtù. E qui bisogna anche avvertire quel che scrive l'Apostolo, che Dio non permette, che noi siamo tentati oltre le nostre forze: „ Fidelis autem Deus „ est, qui non patietur vos tentari supra id quod „ potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum. 1. *Cor.* 10. 13.

6. Tanto più dicono poi esser impossibile ad osservarsi il primo precetto: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Come è possibile, dice Calvino, vivendo noi nella natura corrotta, il tenere occupato continuamente tutto il cuore nell'amore Divino? Così l'intende Calvino, ma non l'intende così S. Agostino (a): il Santo consiglia, che tal precetto in questa vita da noi non può adempirsi in quanto alle parole, ma solo in quanto all'obbligo; e si adempisce coll'amare Dio sopra ogni cosa, cioè preferendo la Divina grazia ad ogni bene creato. Lo stesso insegna S. Tommaso l'Angelico (a) dicendo, che il precetto di amare Dio con tutto il cuore si osserva con amarlo sovra ogni cosa: *Cum mandatur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi, quod Deum super omnia debemus diligere*. Sicchè la sostanza del primo precetto consiste nell'obbligo di prefe-

(a) *S. Aug. l. de Spir. & lit. c. 1. & t. de Perf. Just. Resp.* 17.

(a) *S. Thom. 2. 2. qu. 44. ar. 8. ad 2.*

ferire Dio ad ogni cosa, onde disse Gesù Cristo: *Qui amat patrem aut matrem plus quam me, ... non est me dignus. Matth.* 10. 37. E ciò anche dicea S. Paolo confidato nella Divina grazia, che per qualunque bene creato non si sarebbe mai separato dal Divino amore: *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque Angeli, neque principatus .... neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei. Rom.* 8. 38. *&* 39. Lo stesso poi che del primo e decimo precetto, dicea Calvino (*b*) degli altri precetti, asserendo tutti essere impossibili.

7. Oppongono per 1. quel che disse S. Pietro nel Concilio di Gerusalemme: *Nunc ergo quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices discipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus? Act.* 15. 10. Ecco che lo stesso Apostolo dichiarò impossibile la legge. Ma si risponde, che non parla S. Pietro della morale del Decalogo, ma della cerimoniale, e dice non doversi imponere a' Cristiani, mentre era stata così difficile agli Ebrei ad osservarsi, che pochi l'aveano adempita, benchè tra essi non fossero mancati altri, che l'adempirono, come attesta S. Luca già di S. Zaccaria, e S. Lisabetta: *Erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis &c. Luc.* 1. 6.

8. Oppongono per 2. quel che disse di se stesso l'Apostolo: *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum; nam velle adiacet mihi; perficere autem bonum, non invenio. Rom.* 7. 18. Dice dunque, *Non habitat in me bonum;* sicchè si dichiara inosservante della legge. Ma bisogna a queste unire le altre parole, *hoc est in carne mea*. Vuol dire S. Paolo, che la carne ripugnava allo spirito, e quantunque conservasse la buona volontà, non poteva esen-

(b) *Calv. in Antid. Trid. Sess.* 6. *cap.* 12.

esentarsi da ogni moto cattivo di concupiscenza; ma questi moti, come dicemmo, non gl' impedivano l'osservanza della legge..

9. Oppongono per 3. quel di S. Giovanni: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* 1. *Jo.* 1. 8. Si risponde: con ciò l' Apostolo non dichiara esser a noi impossibile osservare il Decalogo, sì che niuno sia esente da peccati mortali, ma dice che secondo la presente debolezza della natura corrotta, niuno è esente da' peccati veniali, come dichiarò il Concilio di Trento (*Sess.* 6. *Cap XI*: *Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti, & justi in levia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi.*

10. Oppongono per 4. quel che scrisse S. Paolo (*Gal.* 3. 13.): *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Con ciò vogliono i Settarii, che Gesù Cristo per li meriti della sua morte ci ha liberati dall'obbligo di osservar la legge. Si risponde: Altro è dire, che Cristo ci ha liberati dalla maledizione della legge, mentre la sua grazia ci dà forza di osservarla, e così evitare la maledizione fulminata dalla legge contra i suoi trasgressori; altro è dire, che ci ha liberati dall'osservanza della legge, il che è affatto falso.

11. Oppongono per 5. un altro testo dell' Apostolo: *Sciens hoc, quia ex justo non est posita, sed injustis, & non subditis, impiis, & peccatoribus.* 1. *Tim.* 1. 9. Ripetono con quest' altro passo quel che han detto di sovra, che il nostro Redentore ci ha liberati dall'obbligo della legge, e che quelle parole che disse a quel Giovine (*Matth.* 19. 17.): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*: le disse ironicamente, poichè sapendo esser impossibile a noi figli di Adamo l'osservare i precetti, disse così per delu-

luderlo, come dicesse: *Serva mandata, si potes*. Si risponde con S. Tommaso (*a*), che la legge è data così a' giusti, come agl' ingiusti in quanto alla potestà direttiva, la quale dirige tutti gli Uomini a fare quel che debbono: ma in quanto alla potestà coattiva, la legge non è posta a coloro che volontieri l' osservano, senza esser costretti ad osservarla, ma agli empii che voglion sottrarsi dalle leggi, poichè questi soli son quelli che debbon costringersi ad osservarla. Il dire poi co' Novatori, che Cristo volle deludere quel Giovine, dicendogli, *Serva mandata*; questo è parlare da eretico, sconvolgendo le Scritture, come gli piace, e perciò non merita risposta. La verità è quella, che insegna il Concilio di Trento (*b*): *Deus impossibilia non jubet: sed jubendo monet, & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat ut possis. Sess. 6. cap.* 13. Iddio dà a ciascuno la grazia ordinaria per osservare i precetti, e dove abbisognavi una grazia più abbondante, cerchiamola noi a Dio, ed Egli è pronto a darcela.

12. Questa fu la risposta, che diè S. Agostino agli Adrometini, i quali gli opponeano: Ma se Dio non ci dà la grazia efficace per adempire la legge, perchè tu ci riprendi, se noi non l' adempiamo? *Cur me corripis? & non potius Ipsum rogas, ut in me operetur & velle* (*a*). Il Santo rispose: *Qui corrigi non vult, & dicit, Ora potius pro me; ideo corripiendus est, faciat* (cioè *oret*) *etiam ipse pro se*. Risponde dunque S. Agostino, che benchè l' Uomo non riceva da Dio la grazia efficace per adempir la legge, pure dev' esser corretto, e pecca se non l' a-

(a) *S. Thom.* 1. 2. *qu.* 96. *ar.* 5.
(b) *Ap. S. Aug. de Corrept. & Grat. t.* 10. *c.* 4. *n. in fine*
(a) *S. August. Ibid. cap.* 5. *n.* 7.

l'adempisce, perchè potendo pregare e colla preghiera ottener l'aiuto più abbondante, che gli faccia adempir la legge, lascia di pregare, e così non adempisce la legge. Altrimenti, se non fosse concesso a tutti il pregare e colla preghiera ottener la forza di operare il bene, ma vi bisognasse un altra grazia efficace per pregare, a mio sentimento irragionevolmente avrebbe risposto S. Agostino agli Adrometini, che l'Uomo dev'esser corretto, quando non prega per se, giacchè avrebbero quelli potuto replicare, ma come vogliamo pregare, se non abbiamo la grazia efficace di pregare?

§. III.

Che le opere buone son necessarie alla salute basta la sola Fede.

13. Lutero disse, che non solo negl'infedeli, e ne' Peccatori non si trova alcuna opera buona, ma che anche le opere de' Giusti sono meri peccati, o almeno viziate da' peccati; ecco le sue parole; *In omni opere bono justus peccat* (*a*). *Opus bonum, optime factum, est mortale peccatum secundum judicium Dei* (*b*). *Justus in bono opere peccat mortaliter* (*c*). Lo stesso scrisse poi Calvino, come riferisce il Becano (*d*), dicendo che le opere de' Giusti sono mera iniquità. Oh Dio, io rifletto, dove arriva la cecità della mente umana, quando perde la luce della Fede! Questa bestemmia di Lutero, e di Calvino fu giustamente condannata dal Concilio di Trento (*Sess.* 6. *Can.* 22.: „ Si quis in quodlibet bono „ opere justum saltem venialiter peccare dixerit, „ aut

(a) *Luther. in Assert. art.* 31.
(b) *Idem art.* 32. (c) *Idem art.* 36.
(d) *Becan. Man. contr. l.* 1. *c.* 18. *ex Calv. Inst. l.* 2. *c.* 1. §. 9. *&c.*

„ aut quod intolerabilius est, mortaliter, atque
„ ideo pœnas æternas mereri; tantumque ob id
„ non damnari, quia Deus ea opera non impu-
„ tet ad damnationem: anathema sit „. Ma di-
cono, che in Isaia si legge: *Et facti sumus ut immundus omnes nos, & quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ. Is.* 64. 6. Ma ivi non si parla, come spiega S. Cirillo in detto luogo, delle opere de' giusti, ma delle iniquità che in quel tempo commetteano gli Ebrei. Ma come possono esser peccati le opere buone, quando il Signore ci esorta a farle? „ Sic luceat lux vestra
„ coram hominibus, ut videant opera vestra bo-
„ na „. *Matth.* 5. 16. No, che non sono peccati, ma sono care a Dio, son necessarie a noi per ottener la salute. Son troppo chiare le Scritture: „ Non omnis qui dicit mihi Domine, Do-
„ mine, intrabit in Regnum cælorum, sed qui
„ facit voluntatem Patris mei „. *Matth.* 7. 21. Il far la volontà di Dio è far opere buone: „ Si
„ vis ad vitam ingredi, serva mandata „. *Mat.* 19. 17. L'eterno Giudice nel condannare i reprobi dirà loro: „ Discedite a me maledicti &c. e
„ perchè? Esurivi enim, & non dedistis mihi
„ manducare; sitivi, & non dedisti mihi potum
„ &c. *Matth.* 25. 35. Pœnitentia vobis necessaria
„ est, ut facientes voluntatem Dei reportetis
„ promissionem „. *Hebr.* 10. 36. Di più dice S. Giacomo: „ Quid proderit, fratres mei, si
„ fidem quis dicat se habere, opera autem non
„ habeat? nunquid poterit fides salvare eum? „ *Jac.* 2. 14. Ecco la necessità delle opere alla salute, per la quale la Fede non basta; ma di ciò parleremo più distintamente appresso.

14. Ma oppongono i Settarii il testo dell'Apostolo che dice: „ Non ex operibus justitiæ,
„ quæ fecimus nos, sed secundum suam miseri-
„ cordiam salvos nos fecit, per lavacrum rege-
„ nerationis & renovationis Spiritus-Sancti, quem
es-

„ effudit in nos abunde per Jesum Christum Sal-
„ vatorem nostrum; ut justificati gratia ipsius,
hæredes simus secundum spem vitæ æternæ ”.
Ad Tit. 3. 5. *ad* 7. Dunque dicono, tutte le opere nostre anche di giustizia niente vagliono a salvarci; ma tutta la speranza della grazia, e della salute dobbiamo riporla in Gesù Cristo, che coi meriti suoi ci ha ottenuta la grazia e la salute. Per rispondere a tutto adequatamente, bisogna distinguere più cose. La grazia, e la salute eterna posson da noi meritarsi *de condigno*, e *de congruo*; il merito *de condigno* induce nel Rimunerante un debito di giustizia di rimunerarlo, il merito *de congruo* non induce altro che una convenienza dalla rimunerazione, la quale per altro dipende dalla sua liberalità. Ora per lo merito umano appresso Dio di giustizia, per parte dell'atto si richiede, che l'opera sia per se onesta; per parte dell'Operante si richiede, ch'egli sia in grazia; per parte poi di Dio si richiede, che vi sia la promessa del premio, poichè Iddio può ben esigere dall'uomo come suo supremo Signore ogni servitù senz'alcuna mercede; onde acciocchè vi sia debito di giustizia, bisogna che vi preceda la gratuita promessa divina, per cui lo stesso Dio siasi *gratis* costituito debitore della mercede promessa; e secondo tal ragione potè dire S. Paolo, che la vita eterna gli sarebbe spettata per giustizia a riguardo delle sue buone opere: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. 2. *Tim.* 4. 7. & 8. Quindi scrisse poi S. Agostino (*a*): *Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo. Non ei dicimus: Redde quod accepisti, sed redde quod promisisti*.

15.

(a) *S. Aug. in Psalm.* 83.

15. Ecco quel che insegna la Chiesa Cattolica. Da niun uomo può meritarsi *de condigno*, ma solamente *de congruo*, la grazia attuale giustificante. Pertanto è tutta falsa la calunnia appostaci da Melantone nell'Apologia della Confessione *pag.* 137. che noi crediamo di potersi meritar la giustificazione colle opere nostre. Il Concilio di Trento ha dichiarato (*Sess.* 6. *c.* 8.) e così tutti noi crediamo, che i peccatori son giustificati gratuitamente da Dio, e che niuna loro opera precedente alla giustificazione può meritarla. Ha dichiarato all'incontro il Concilio, che l'uomo giustificato, quantunque non possa meritare *de condigno* la perseveranza finale (*Sess.* 6. *c.* 13.), nondimeno ben può meritare *de condigno* colle opere buone, che fa in vigor della Divina grazia, e de' meriti di Gesù Cristo; l'aumento della grazia, e la vita eterna; ed a chi nega ciò sta dal Concilio fulminato l'anatema (*Sess.* 6. *Can.* 33.): „ Si quis dixerit hominis „ justificati bona opera ita esse dona Dei, ut „ non sint etiam bona ipsius justificati merita; „ aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ „ ab eo per Dei gratiam, & per Jesu Christi „ meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, „ non vere mereri augmentum gratiæ, vitam „ æternam, & ipsius vitæ æternæ (si tamen in „ gratia decesserit) consecutionem, atque etiam „ gloriæ augmentum: anathema sit ". Dunque tutto ciò, che noi riceviamo da Dio, lo riceviamo per la sua misericordia, e per li meriti di Gesù Cristo; ma Dio ha disposto per sua bontà, che colle opere buone da noi fatte per virtù della grazia possiamo meritar la vita eterna, per ragion della promessa gratuita da lui fatta a chi opera bene. Ecco come parla il Concilio: „ Justificatis, sive acceptam gratiam conservaverint, sive amissam recuperaverint, propo„ nenda est vita æterna, & tanquam gratia filiis

„ Dei

„ Dei per Christum Jesum promissa, & tan-
„ quam merces ex ipsius Dei promissione ipso-
„ rum meritis reddenda “. *Sess.* 6. *c.* 16. Dunque, replicano gli Eretici, l'uomo che si salva, può gloriarsi di essersi salvato per le opere sue? No, dice il Concilio nel luogo citato: *Licet bonis operibus merces tribuatur ... absit tamen, ut Christianus in se ipso vel confidat, vel glorietur, & non in Domino: cujus tanta est erga homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona.*

16. Cessino dunque i contrari (secondo dicono i Calvinisti) di rimproverarci, che noi facciamo ingiuria alla misericordia di Dio, ed a' meriti di Gesù Cristo, attribuendo a' nostri meriti l'acquisto della salute. Noi diciamo, che tutte le opere buone da noi ci fanno se non in virtù della grazia, che Dio si comunica per li meriti di Gesù Cristo, onde tutt'i nostri meriti son doni di Dio; e se Dio ci dà la gloria in mercede de' nostri meriti, non la dà, perchè era tenuto a darla, ma perchè (a fine di animarci a servirlo, e per renderci più sicuri della vita eterna, se gli siamo fedeli) ha voluto egli per sua mera bontà gratuitamente obbligarsi colla promessa di dar la vita eterna a chi lo serve. Posto ciò, di che mai noi possiamo gloriarci, mentre tutto quel che ci è dato, lo riceviamo per la misericordia di Dio, e per li meriti di Gesù Cristo che ci vengono comunicati?

17. Che poi alle opere buone sia data nell'altra vita la gloria eterna per mercede di giustizia, son troppo chiare le Scritture che l'affermano, dove la gloria si chiama mercede, debito, corona di giustizia, e paga per patto: *Unusquisque mercedem recipit secundum suum laborem.* 1. *Cor.* 3. 8. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Rom.* 4. 4. Si noti, „ sed secundum de-
„ bi-

bitum. " *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus.* 2. *Tim.* 4. 8. *Conventione autem illa facta cum operariis ex denario diurno.* *Matth.* 20. 2. *Ut digni habeamini in regno Dei, pro quo & patimini.* 2. *Thessal.* 1. 5. *Quia super pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, intra in gaudium Domini tui.* *Matth.* 25. 21. *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam, quam repromisit Deus diligentibus se* ". *Jac.* 1. 12. Tutti questi testi dinotano chiaramente, che il merito dell' uomo giusto è merito di giustizia, e *de condigno*.

18. Ciò vien confermato da' SS. Padri. S. Cipriano (*a*) scrive: *Justitiæ opus... ut accipiant merita nostra mercedem*. S. Giovan Grisostomo (*b*) dice (il passo è lungo, io l' acconcio, ma colle stesse parole): *Nunquam profecto, cum justus sit Deus, bonos hic cruciatibus affici sineret, si non in futuro seculo mercedem pro meritis parasset*. S. Agostino (*c*) scrive: *Non est injustus Deus, qui justos fraudet mercede justitiæ*. In altro luogo (*d*) dice: *Nullane sunt merita justorum? sunt plane, sed ut justi fierent, merita non fuerunt*; poichè non si son fatti giusti per gli loro meriti, ma per la divina grazia. In altro luogo disse: *Deus cum coronat nostra merita, quid aliud coronat quam sua dona?* I Padri del Concilio Arausicano II. nel *Can.* 18. asserirono: *Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia Dei, quæ non debetur, præcedit ut fiant*. Sicchè per concludere, tutt' i nostri meriti dipendono dall' aiuto della grazia, senza cui non possiamo averli; e la mercede della salute dovuta alle nostre buone opere fondasi nel-

(a) *S. Cypr. de unit. Eccles.*
(b) *S. Chrysost. to.* 5. *l.* 1. *de Prov.*
(c) *S. Aug. lib. de Nat. & grat. c.* 2.
(d) *Idem Epist.* 165.

nella promessa gratuitamente a noi fatta da Dio per li meriti di Gesù Cristo.

19. Ma si oppone per 1. quel che dice S. Paolo (*Rom. 6. 23.*): *Gratia autem Dei, vita æterna in Christo Jesu Domino nostro*. Dunque, dicono, la vita eterna è grazia della Divina misericordia, non è mercede dovuta alle buone opere nostre. Si risponde: La vita eterna ben si attribuisce alla misericordia di Dio, mentre egli per sua misericordia l'ha promessa alle opere buone. Con ragione poi l'Apostolo chiama la vita eterna grazia, mentre per sua grazia Iddio si è fatto debitore della vita eterna a chi opera bene.

20. Si oppone per 2. che la vita eterna si chiama ancora eredità: *Scientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis. Coloss. 3. 24.* L'eredità, dicono, non si deve a' Cristiani come figli di Dio per merito, ma solo per ragion di gratuita adozione. Si risponde, che a' bambini si dona la gloria per solo titolo di eredità, ma agli adulti si dà insieme com' eredità, perchè son figli adottivi; e si dà ancora per mercede delle loro opere, mentre Iddio ha promessa loro questa eredità, se osservano la legge; sicchè la stessa eredità è dono insieme, ed è retribuzione dovuta ad essi pei loro meriti. E ciò ben lo dichiara l'Apostolo dicendo: *a Domino accipietis retributionem hæreditatis.*

21. Si oppone per 3. il Signore vuole, che quantunque adempiamo i precetti, ci chiamiamo servi inutili: *Sic & vos, cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus. Luc. 17. 10.* Se dunque siamo servi inutili, dicono, come possiamo meritare colle opere la vita eterna? Si risponde, che le opere nostre per se stesse, senza la grazia, niente meritano; ma fatte colla grazia, meritano per giustizia la vita

e-

teerna, a riguardo della promessa fatta da Dio a chi le esercita.

22. Si oppone per 4. che le opere nostre son dovute a Dio per ubbidienza come a nostro supremo Signore, onde non possono meritare la vita eterna come dovuta per giustizia. Ma si risponde, che Iddio per sua bontà, lasciando gli altri titoli per cui giustamente potea da noi esigere tutt'i nostri ossequi, ha voluto obbligarsi colla promessa di dare alle nostre opere buone la sua gloria per mercede. Ma l'opera buona (replicano) è tutta di Dio, onde qual mercede le spetta? Rispondo: Ella è tutta di Dio, ma non è totalmente di Dio; siccome all'incontro l'opera buona è tutta nostra, ma non totalmente nostra; perchè Dio opera con noi, e noi con Dio: ed a questa nostra cooperazione Dio ha voluto promettere gratuitamente la mercede della vita eterna.

23. Si oppone per 5. che acciocchè l'opera sia meritoria della gloria, si richiede che fra l'una e l'altra vi sia la giusta proporzione, ma qual proporzione mai può trovarsi fra l'opera nostra, e la gloria eterna? *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis. Rom.* 8. 18. Si risponde, che l'opera nostra secondo se, non informata dalla divina grazia, certamente non è degna della gloria; ma informata poi dalla grazia, ben se ne rende degna per la promessa fatta, e si fa proporzionata, talmente che (come scrive lo stesso Apostolo) *momentaneum hoc, & leve tribulationis nostræ ... æternum gloriæ pondus operatur in nobis. 2. Cor.* 4. 17.

24. Si oppone per 6. quel che dice S. Paolo: *Gratia enim estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, & non ex operibus, ut ne quis glorietur. Ephes.* 2. 8. & 9. Ecco, dicono, la grazia è quella che ci salva;

per

per mezzo della Fede che abbiamo in Gesù Cristo. Ma ivi non parla già l'Apostolo della vita eterna, ma della grazia che certamente non può da noi colle opere meritarsi; all'incontro Dio ha voluto, come si è detto di sovra, che ben possa da noi acquistarsi la gloria per la promessa di darla a chi adempisce i suoi precetti. Dunque, replicano, se non necessarie le opere nostre alla salute, non bastano a salvarci i soli meriti di Gesù Cristo? Non signore, non bastano, ma vi bisognano anche le nostre opere, poichè il beneficio di Gesù Cristo è stato di ottenerci la facoltà di poter applicarci i meriti suoi colle opere nostre. Nè in ciò possiamo di noi gloriarci, poichè tutta la virtù che abbiam di meritarci il Cielo, l'abbiamo per li meriti di Cristo, onde tutta la gloria è sua; siccome quando i tralci danno frutto, tutta la gloria è della vite, che dà loro l'umore per fruttificare. Sicchè il giusto in acquistar la vita eterna non si gloria già nelle opere sue, ma nella divina grazia, che per li meriti di Cristo gli dà la virtù di meritarla. Ma colla bella dottrina de' Novatori vengonci tolti quasi tutti i mezzi per salvarci, mentre, posto che le nostre opere non sono affatto necessarie alla salute, e tutto fa Dio, il bene ed il male, non ci sono più necessari i buoni costumi, non le buone disposizioni per ben ricevere i Sagramenti, non il mezzo della preghiera così inculcata da tutte le divine Scritture. Oh dottrina più perniciosa che poteva inventare il demonio per condurre sicuramente le anime all'inferno!

25. Veniamo ora all'altro punto proposto nel predetto §. III. se basti la sola Fede a salvarci, come diceano Lutero e Calvino, i quali a questa unica àncora della loro fede appoggiavano l'eterna salute; e perciò non faceano poi più conto nè di leggi, nè di gastighi, nè di virtù,

nè

nè di orazioni, nè di Sagramenti, ed ammetteano per lecita ogni azione, ed ogni scelleraggine. Diceano, che la fede con cui noi fermamente crediamo, che Dio ci salvi per li meriti di Gesù Cristo, e per le promesse da lui fatte, ella sola senza le opere nostre è sufficiente ad ottenerci da Dio la salute; e questa fede la chiamavano *fiducia*, essendo ella una speranza fondata sulle promesse di Gesù Cristo. Appoggiavano questo loro falso dogma alle seguenti Scritture: *Qui credit in Filium, habet vitam æternam*. *Jo.* 3. 36. *Ut sit ipse justus, & justificans eum, qui est ex Fide Jesu Christi*. *Rom.* 3. 26. *In hoc omnis qui credit, justificatur*. *Act.* 13. 39. *Omnis qui credit in illum, non confundentur*. *Rom.* 10. 11. *Justus ex fide vivit*. *Gal.* 3. 11. *Justitia Dei per fidem Jesu Christi, in omnes, & super omnes, qui credunt in eum*. *Rom.* 3. 22.

26. Ma se la sola fede basta a salvarci senza le opere, come poi la stessa Scrittura ci fa sapere, che la sola fede niente giova senza le opere? *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Nunquid poterit fides salvare eum? Jac.* 2. 14. Ed indi al *vers.* 17. l'Apostolo ne assegna la ragione: *Sic & fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa*. Dice Lutero, che questa Epistola di S. Giacomo non è Canonica; ma noi dobbiamo credere, non a Lutero, ma all'autorità della Chiesa, che questa Epistola ha posta già nel Catalogo de' libri Canonici. Ma vi sono mille altre Scritture, che insegnano non bastar la sola fede a salvarci, ma esser necessario l'adempimento de' precetti. S. Paolo dice (1. *Cor.* 13. 2.) *Et si habuero omnem fidem ... charitatem autem aon habuero, nihil sum*. Gesù Cristo comanda a' Discepoli: *Euntes ergo docete omnes gentes ... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*. *Matth.* 28. 19. & 20. Ed in altro

tro tempo disse a quel giovane: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Matth.* 19. 17. E vi sono altri testi simili. Dunque i passi addotti da' Settari si hanno da intendere di quella fede, come insegna S. Paolo, che operá per mezzo della carità: *Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur. Gal.* 5. 6. Onde S. Agostino (*a*) poi scrive: *Fides sine charitate potest quidem esse, sed non prodesse.* Sicchè ove si trova nelle Scritture, che la fede salva, s'intende della fede viva, cioè che salva per mezzo delle opere buone, le quali sono le operazioni vitali della fede; altrimenti se quelle mancano, è segno che la fede è morta, e se ella è morta, non può dar vita. Quindi gli stessi Luterani, come Lomer, Gerardo, i Dottori di Argentina, e come attesta un Autore (*b*), la massima parte di essi oggi scostandosi dal lor Maestro confessano non bastar la fede alla salute. Di più rapporta Monsignor Bossuet (*c*), che i Luterani dell'Accademia di Vittemberga nella Confessione al Concilio di Trento dissero, *le opere buone debbono esser necessariamente praticate, e che per la bontà gratuita di Dio meritano le loro ricompense corporali, e spirituali.*

27. Il Concilio di Trento poi nella *Sess.* 6. pronunziò i seguenti due Canoni; nel *Can.* 19. disse: „ Si quis dixerit, nihil præceptum esse in „ Evangelio præter fidem, cetera esse indifferen„ tia, neque præcepta, neque prohibita, sed li„ bera; aut decem præcepta nihil pertinere ad „ Christianos: anathema sit ". E nel *Can.* 20.: „ Si quis hominem justificatum, & quantumli„ bet perfectum, dixerit non teneri ad observan„ tiam mandatorum Dei, & Ecclesiæ, sed tan-

tum

(a) *S. Aug. lib.* 15. *de Trin. c.* 18.
(b) *Pichler Theol. Polem. par. post art.* 6.
(c) *Bossuet Variat. lib.* 8. *n.* 30. *in fine.*

„ tum ad credendum; quasi vero Evangelium
„ sit nuda, & absoluta promissio vitæ æternæ,
„ sine conditione observationis mandatorum: a-
„ nathema sit “.

§. IV.

Che colla sola Fede non resta il peccatore giustificato.

28. Dicono i Settari, che il peccatore per mezzo della Fede, o sia fiducia nelle promesse di Gesù Cristo, credendo con certezza infallibile di esser giustificato, vien giustificato con imputarsi estrinsecamente la giustizia di Gesù Cristo, per la quale i suoi peccati non già si cancellano, ma restano coperti, e così non gli sono imputati. E fondano questo lor dogma sulle parole di Davide, che dice: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata. Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum, nec est in spiritu ejus dolus. Psalm.* 31. 1. & 2.

29. Ma la Chiesa Cattolica condanna con anatema il dire, che l'uomo viene assoluto da' suoi peccati colla sola fede di esser giustificato; ecco come parla il Concilio di Trento nella *Sess. VI.* al *Can.* 14. *Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi, ac justificari ex eo quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, & hac sola fide absolutionem, & justificationem perfici; anathema sit.* Inoltre la Chiesa insegna, che affinchè il peccatore diventi giusto, bisogna che sia disposto a ricever la grazia. Per questa disposizione è necessaria la fede, ma non basta la sola fede; dice il Concilio di Trento (*Sess. VI. Cap.* 6.), che vi bisognano ancora gli Atti di speranza, di amore, di do-

dolore, e di proposito: ed allora Dio, trovando il peccatore così disposto, gli dona gratuitamente la sua grazia, o sia giustizia intrinseca (*ibid. Cap.* 7.), la quale gli rimette i peccati, e lo santifica.

30. Esaminiamo ora i punti falsamente supposti dagli avversarii. Dicono in primo luogo, che per mezzo della fede nei meriti, e promesse di Gesù Cristo non si tolgono già i peccati, ma si cuoprono. Ma a questo ch'essi suppongono, ostano chiaramente le Scritture, le quali dicono, che i peccati non solo si cuoprono, ma si tolgono, e si cancellano dall' anima giustificata: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Jo.* 1. 29. *Pœnitemini, & convertimini, ut deleantur peccata vestra. Actor.* 3. 19. *Projiciet in profundum maris omnia peccata nostra. Micheæ* 7. 19. *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. Hebr.* 9. 28. Ciò che si toglie e si cancella, si annichila, e non può dirsi più che rimanga. Di più abbiamo, che l'anima giustificata resta mondata, e liberata da' suoi peccati: *Asperges me hyssopo, & mundabor; lavabis me, & super nivem dealbabor. Ps.* 50. 9. *Mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Ezech.* 36. 25. *Hæc quidam fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis.* 1. *Cor.* 6. 11. *Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem. Rom.* 6. 22. E perciò il Battesimo, con cui si rimettono i peccati, chiamasi regenerazione, e renatività: „ Salvos nos fecit per lavacrum re-„ generationis, & renovationis Spiritus-Sancti. „ *Tit.* 3. 5. Nisi quis renatus fuerit denuo, non „ potest videre regnum Dei. *Jo.* 3. 3. Sicchè il peccatore, allorchè viene giustificato, è di nuovo generato, e rinasce alla grazia, in modo che resta tutto mutato e rinnovato da quello ch'era.

29.

31. Ma Davide dice, che i peccati si cuoprono: *Beati quorum tecta sunt peccata*. Risponde S. Agostino, scrivendo sopra detto Salmo, e dice, che le piaghe possono coprirsi dall' infermo, e dal medico; l' infermo solamente le cuopre, ma il medico coll' empiastro le copre insieme, e le guarisce: *Si tu tegere volueris erubescens* (scrive S. Agostino), *Medicus non sanabit; medicus tegat, & curet*. I peccati per l' infusione della grazia si cuoprono insieme, e si sanano; ma secondo gli Eretici si cuoprono senza sanarsi. Spiegano essi, che intanto dicesi che i peccati si cuoprono, in quanto Iddio non gl' imputa. Ma se i peccati restano nell' anima, in quanto alla colpa, come Dio può non imputarli? Iddio giudica secondo la verità: *Judicium Dei est secundum veritatem. Rom. 2. 2.* Ma come giudicherebbe Dio secondo la verità, quando giudicasse non esser colpevole quell' uomo, che in verità è colpevole? Questi son misteri di Calvino, che superano la nostra capacità. Ma noi leggiamo: *Odio sunt Deo impius, & impietas ejus. Sap. 14. 9.* Se Dio odia il peccatore per lo peccato, che in esso regna, come poi può amarlo come figlio per trovarsi coverto della giustizia di Cristo, ma restando peccatore? il peccato per sua natura è contrario a Dio, ond' è impossibile, che non sia odiato da Dio, semprechè non è tolto; e non sia insieme odiato il peccatore, che lo ritiene. Dice Davide: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Il non imputare di Dio non s' intende, che lasci il peccato nell' anima, e finga di non vederlo; s' intende che non l' imputa col cancellarlo, e rimetterlo, e perciò Davide premette nello stesso luogo quelle parole: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*. Le colpe rimesse son le colpe non imputate.

32. Dicono dunque in secondo luogo, che nella

per sua sola misericordia, e per li meriti di Gesù Cristo. Ma avvertano i contrari quelle parole del testo, *& renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum;* sicchè quando Dio ci giustifica, infonde in noi, non fuori di noi, lo Spirito-Santo che ci rinnova, mutandoci da peccatori in santi.

35. Si oppone per 3. un altro testo di S. Paolo: *Vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, & justitia, & sanctificatio, & redemptio.* 1. *Cor.* 1. 30. Ecco, dicono, che Gesù Cristo si è fatto nostra giustizia. Non neghiamo, che la giustizia di Gesù Cristo è causa della nostra giustizia, ma neghiamo che la giustizia di Cristo sia la giustizia nostra, siccome non può dirsi, che la sapienza nostra sia la sapienza di Cristo; onde siccome non diventiamo noi sapienti per la sapienza di Cristo che a noi s'imputi, così non diventiamo giusti per la giustizia di Cristo a noi imputata, come dicono i Settari: *Factus est nobis sapientia, & justitia, & sanctificatio* &c. tutto s'intende non imputativamente, ma effettivamente, cioè che Gesù Cristo colla sua sapienza, colla sua giustizia, e colla sua santità ci ha fatti diventare effettivamente sapienti, giusti, e santi. In questo medesimo senso noi diciamo a Dio: *Diligam te Domine fortitudo mea. Ps.* 17. 1. *Tu es patientia mea Domine. Psal.* 70. 5. *Dominus illuminatio mea, & salus mea. Psal.* 26. 1. Come Dio è la fortezza, la pazienza, la luce, e la salute nostra, forse solo imputativamente? no, ma effettivamente, perchè Dio ci rende forti, ci rende pazienti, c'illumina, e ci salva.

36. Si oppone per 4. quel che dice l'Apostolo: *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia & sanctitate. Eph.* 4. 24. Ecco, dicono, che noi nella giustificazione colla fede ci vestiamo della giustizia di Cristo come

me di una veste, la quale è estrinseca a noi. Ma ecco, noi rispondiamo, perchè gli Eretici tanto si vantano di non seguire essi altro che le pure Scritture, e non vogliono sentir nominare nè Tradizione, nè Definizioni de' Concilii, nè autorità della Chiesa: *Scritture*, *Scritture* (sempre gridano), *solo a queste crediamo;* ma perchè? perchè le Scritture essi le stravolgono, e le spiegano a lor modo, come meglio loro si accorda; e così poi rendono la Scrittura ch' è libro di verità, un fonte di errori, e di falsità. Ma rispondiamo all' opposizione fatta. S. Paolo ivi non parla della giustizia estrinseca, ma dell' intrinseca, e perciò dice: *Renovamini autem spiritu mentis vestræ, & induite novum hominem* &c. *Eph.* 4. 23.. *& seq.* Vuole che vestendoci di Gesù Cristo ci rinnoviamo internamente nello spirito colla giustizia intrinseca, ed inerente, come confessò lo stesso Calvino; altrimenti restando internamente peccatori, non possiamo rinnovarci. Dice, *induite novum hominem*, perchè siccome la veste non è cosa propria del corpo, così la grazia, o sia la giustizia non è propria del peccatore, ma gli vien donata *gratis* per sola misericordia di Dio. In altro luogo dice l' Apostolo: *Induite viscera misericordiæ*. *Colos.* 3. 13. Ora siccome ivi non parla della misericordia estrinseca, ed apparente, ma della vera, ed intrinseca; così dicendo: *Induite novum hominem*, vuole che spogliandoci dell' uomo antico vizioso, e privo della grazia, ci vestiamo dell' uomo nuovo, fatto già ricco della giustizia, non già imputativa di Gesù Cristo, ma dell' intrinseca, che sia propria nostra, donataci bensì per i meriti di Gesù Cristo.

§. V.

peccati passati, quanto i futuri; oltrechè la parola *propitiatione* del testo greco viene spiegata dal testo latino, ch' esprime i peccati commessi. S. Paolo certamente avea cognizione della sua Fede, ma quantunque dicesse di non sentirsi aggravata la coscienza di alcun peccato, e quantunque si vedesse favorito da Dio con rivelazioni, e doni straordinari, pure non si tenea con certezza giustificato, ma dicea che Dio sapea la verità: *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum: qui autem judicat me, Dominus est*. 1. *Cor*. 4. 4.

40. Oppongono i contrari le parole dello stesso Apostolo: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*. *Rom*. 8. 16. Da ciò ne deduce Calvino, che la fede è quella, che ci assicura di esser figli di Dio. Ma si risponde, che sebbene il testimonio dello Spirito-Santo è infallibile in quanto a se, in quanto nonperò a noi che l' apprendiamo, non possiamo avere che una certezza congetturale di stare in grazia di Dio, ma non certezza infallibile, senza una special rivelazione. Tanto più che circa la nostra cognizione noi non sappiamo, se quello spirito sia certamente di Dio, poichè molte volte l' Angelo delle tenebre si trasforma in Angelo di luce, e c' inganna.

41. Sicchè Lutero dicea, che il fedele per mezzo della fede giustificante, ancorchè stia in peccato, dee credere con certezza infallibile di esser giustificato, per ragion della giustizia di Cristo che gli viene imputata; ma dicea poi, che questa giustizia potea perdersi dal fedele per qualche nuovo peccato. Calvino all' incontro aggiunse a questa falsa dottrina di Lutero l' *Inamissibilità* (*a*) di tal giustizia imputativa. E supposto per vero il falso principio di Lutero

(a) *Vedi Bossuet del. Var. to.* 3. *l.* 14. *n.* 16. *p.* 280.

ro della fede giustificante, Calvino parlava meno inettamente di Lutero. Diceva egli: Se il fedele è certo di sua giustificazione, dacchè la domanda, e crede con confidenza, che Dio per i meriti di Cristo lo giustifica; questa domanda, e questa fede certa riguarda non meno la remissione de' peccati fatti, che la futura perseveranza in grazia, e per conseguenza anche la salute eterna. Soggiungea poi Calvino (*a*) che ricadendo il fedele in peccato, benchè la sua fede giustificante sarebbe rimasta oppressa, non mai però sarebbesi perduta; perchè l' anima ne avrebbe sempre ritenuto il possesso. Questi sono gli speciosi dogmi di Calvino; e questa fu la Confessione di fede, che fece secondo questa falsa dottrina il Principe Federico III. Conte Palatino, ed Elettore: *Io credo* (disse) *di essere un membro vivente della Chiesa Cattolica in eterno, mentre Iddio placato dalla soddisfazione di Gesù Cristo non si ricorderà de' peccati passati, e futuri della mia vita* (*b*).

42. Ma il punto sta, che primieramente il principio di Lutero, come già di sovra abbiam veduto, era affatto falso, mentre per ottener la giustificazione non basta la sola fede di esser giustificato per i meriti di Cristo, ma vi bisogna nel peccatore la contrizione della sua colpa, acciocchè si renda disposto a riceverne la remissione, che Dio gli concede secondo la promessa fatta di perdonar chi si pente per i meriti di Gesù Cristo. Onde se il giustificato ricade in peccato, di nuovo perde la grazia.

43. Ma se la dottrina di Lutero circa la certezza della giustizia è falsa, parimente è falsa la dottrina di Calvino circa la certezza della perseveranza, e dell' eterna salute. S. Paolo in un luo-

(a) *Calv. Anti. ad Conc. Trid. sess. 6. c. 13.*

(b) *Tal Confessione leggesi nella Raccolta di Ginevra part. 2. pag. 149.*

luogo avverte, che chi si stima sicuro, stia attento che non cada: *Itaque qui existimat stare, videat ne cadat.* 1. *Cor.* 10. 12. In altro luogo ci esorta ad operare la nostra salute con gran timore: *Cum metu & tremore vestram salutem operamini.* *Phil.* 2. 12. E come poi Calvino può dire, che il temere della perseveranza è tentazione del demonio? Quando dunque S. Paolo c' impone a viver con timore, c' impone forse a secondar la tentazione del demonio? Ma dicono: A che serve questo timore? Se fosse vero ciò che dice Calvino, che la giustizia, e lo Spirito-Santo ricevuto una volta non si perde mai, perchè (siccome asserisce) la fede giustificante non mai si perde; ed a colui che ha la fede, Dio non gl'imputa i peccati che commette. Se fossero vere (dico) tutte queste false supposizioni di Calvino, certamente allora sarebbe inutile il timore di perder la Divina grazia. Ma chi mai può persuadersi, che ad uno il quale disprezza i Divini precetti, e commette mille scelleraggini, abbia Dio a donargli la sua amicizia, e la gloria aterna, perchè? perchè quegli crede, che per i meriti di Gesù Cristo non gli sieno imputate le iniquità che commette? Ed ecco la bella gratitudine, che rendono a Gesù Cristo i Novatori! si avvagliono della morte ch' Egli ha patita per nostro amore, per rilasciarsi vie più in tutt' i vizi, fidando che per li suoi meriti da Dio non saranno loro imputati i peccati? Dunque Gesù Cristo è morto, affinchè gli uomini abbiano la libertà di fare tutto quel che vogliono senza timore di gastigo? Ma se ciò fosse vero, che serviva a Dio il promulgar le sue leggi, il far tante promesse a chi gli è fedele, e tante minacce a' trasgressori? Ma no, il Signore non delude, nè inganna, quando parla; i precetti che impone, vuole che siano da noi esattamente osservati: *Tu mandasti manda-*

ta

ta tua custodiri nimis. *Psalm.* 118. 4. E condanna tutti coloro, che offendono le sue leggi: *Sprevisti omnes discedentes a judiciis tuis*. *Ibid. v.* 118. Ed a ciò serve il timore, il timore di perder la divina grazia egli ci rende attenti a fuggir le occasioni di peccare, e ci fa prender i mezzi a perseverare nella buona vita, come sono il frequentare i Sagramenti, e 'l non cessare di continuamente pregare.

44. Dice Calvino, che secondo S. Paolo insegna, i doni di Dio sono irrevocabili, e senza penitenza: *Sine pœnitentia enim sunt dona, & vocatio Dei*. *Rom.* 11. 29. Chi dunque (dice) ha ricevuta la fede, e colla fede la grazia, a cui va unita la salute eterna, essendo questi doni perpetui, che non si possono perdere; egli il fedele, ancorchè cada in peccati, sempre possederà la giustizia, che colla fede gli è stata donata. Ma qui si dimanda: Davide certamente avea la fede; egli cadde ne' peccati di adulterio, e di omicidio; or domando: Quando Davide stava in peccato, prima della sua penitenza, era peccatore, o giusto? se moriva in quello stato si sarabbe dannato, o no? Non possiamo credere, che alcuno ardisca dire, che anche in quello stato si sarebbe salvato. Dunque Davide in quello stato cessò di esser giusto, com' egli stesso confessava, dopo che si convertì: *Iniquitatem meam ego cognosco*; e perciò pregava il Signore a cancellare il suo peccato: *Dele iniquitatem meam*. *Psal.* 50. Nè vale il dire, che chi è predestinato, intanto si stima giusto, perchè egli farà penitenza de' suoi peccati prima della morte; ciò non vale (dico), perchè la penitenza futura non può render giusto il peccatore, che al presente sta in peccato. Scrive Monsignor Bossuet (a), che questa gran difficoltà, che

(a) *Bossuet Variat. to.* 3. *l.* 14. *n* 16.

che si oppone alla dottrina di Calvino, ha fa tt arvvedere molti Calvinisti.

45. Ma prima di terminar questo punto udiamo le Scritture, sulle quali Calvino appoggia la sua Dottrina. Egli dice che l'Apostolo San Giacomo insegnò, che le grazie, tra cui è principale la perseveranza, debbon chiedersi a Dio senza dubitare di ottenerle: *Postulet autem in fide, nihil hæsitans*. *Jac.* 1. 6. E Gesù medesimo disse: *Omnia quæcumque orantes petitis, credite, quia accipietis, & evenient vobis*. *Marc.* 11. 24. Dunque dicea Calvino, chi cerca a Dio la perseveranza, e crede di riceverla, attesa la divina promessa, quella non può mancargli. Si risponde, che quantunque la promessa di Dio, di esaudir chi lo prega, non può mancare; nonperò ciò s'intende, quando noi domandiamo le grazie con tutte le dovute condizioni; or tra le condizioni della preghiera impetratoria vi è quella della perseveranza nel pregare; ma se non possiamo noi esser certi, che in futuro persevereremo a pregare, come possiamo esser certi al presente di perseverare in grazia? In oltre oppone Calvino quel che dicea S. Paolo: *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita &c. poterit nos separare a charitate Dei*. *Rom.* 8. 38. & 39. Ma si risponde, che l'Apostolo qui neppure parla di certezza infallibile di fede, ma di semplice certezza morale, fondata sulla misericordia divina, e sulla buona volontà che Dio gli dava, di patire ogni pena, prima che separarsi dal di lui amore.

46. Ma lasciamo Calvino, e udiamo quel che insegna il Concilio di Trento in quanto alla certezza insegnata da lui circa la perseveranza, e la predestinazione; circa la perseveranza, dice: *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta & infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex*

spe-

speciali revelatione didicerit: anathema sit. Sess. 6. *Can.* 16. In quanto poi alla predestinazione, dice: *Si quis dixerit, hominem renatum, & justificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero predestinatorum: anathema sit. Sess.* 6. *Can.* 15. Ecco come il Concilio definì con somma chiarezza e distinzione tutt' i Dogmi di fede, che doveano tenersi contra gli errori difesi da' Novatori. Dico ciò contra quello ch' essi oppongono al Concilio di Trento, cioè che il Concilio determinò ambiguamente le Controversie, e perciò fu causa, che più presto elle si moltiplicassero, che avessero fine. Ma i Padri del Concilio più volte si spiegarono, che circa le questioni, le quali si aggitavano tra gli Scolastici Cattolici, non intendeano di decidere; ma voleano sol definire le cose di fede, e sol condannare gli errori che difendeansi da' pretesi Riformati; i quali procuravano di riformare non già i costumi, ma gli antichi e veri Dogmi della Chiesa Cattolica. E perciò circa le questioni de' nostri Scolastici il Concilio parlò ambiguamente senza deciderle; ma nelle cose di fede contrastate da' Protestanti parlò sempre con tutta la chiarezza, e senz' ambiguità: l' ambiguità solamente ve la trovano quei che non vogliono acchetarsi alle definizioni fatte dal Concilio. Ma torniamo al punto: insegna il Concilio, che niuno può esser certo di esser predestinato. Ed in verità se niuno può esser certo della perseveranza nel bene, come può esser certo di esser predestinato? Replica Calvino: Ma San Giovanni dice: *Vitam habetis æternam, qui creditis in nomine Filii Dei*. 1. *Jo.* 5. 13. Dunque, dice, chi ha fede in Gesù Cristo, ha già la vita eterna. Sì risponde. Chi crede in Gesù Cristo, ma colla vera fede informata dalla carità, ha la vita eterna, non già in possesso, ma in isperanza, come parla S. Paolo: *Spe salvi facti*

eti sumus. *Rom.* 8. 26. Giacchè per ottener la vita eterna è necessaria la perseveranza nel bene: *Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. *Matth.* 10. 22. Ma finchè siamo incerti della perseveranza, saremo sempre incerti della vita eterna.

47. Oppongono i Settari, che l'incertezza dell'eterna salute ci fa dubitare delle divine promesse, di salvarci per i meriti di Gesù Cristo. Si risponde, che le promesse divine non possono mancare; onde dal canto di Dio non possiamo dubitare, ch'egli ci venga meno col negarci quello che ci promette. Ma il dubbio, ed il timore è dal canto nostro, perchè noi possiam mancare con trasgredire i suoi divini precetti, e così perdere la sua grazia; ed allora Iddio non è obbligato ad attenerci le promesse fatte, anzi è tenuto a punire la nostra infedeltà; e perciò S. Paolo (*Phil.* 2. 12.) ci esorta ad operar la nostra salute con timore e tremore. Sicchè quanto dobbiamo star certi della salute, se saremo fedeli a Dio; altrettanto dobbiamo temere della nostra perdizione, se saremo infedeli. Ma questo timore ed incertezza, dicono, ci disturba la pace di coscienza. Ma rispondiamo, che la pace di coscienza, che possiamo ottenere in questa vita, non consiste nella certezza creduta di salvarci, perchè tal certezza dal Signore non ci è stata promessa; ma consiste nello sperare, ch'egli ci salverà per i meriti di Gesù Cristo, se noi attenderemo a viver bene, e procureremo colle preghiere d'impetrare l'ajuto divino a perseverare nella buona vita. E questa è la ruina degli Eretici, perchè, fidando essi alla loro fede certa di esser salvi, poco attendono all'osservanza della divina legge, e tanto meno a pregare, e non pregando restano privi de' soccorsi divini, loro necessari a ben vivere, e così si perdono. Nella presente vita piena di pericoli, e di ten-

tentazioni abbiamo bisogno di un continuo soccorso della grazia, che senza la preghiera non si ottiene; che perciò Iddio ci fa sapere la necessità che abbiamo di sempre orare: *Oportet semper orare, & non deficere. Luc.* 18. 1. Ma chi crede di esser certo di sua salute, e tiene che non è necessaria la preghiera alla salute, poco o niente attenderà a pregare, e così certamente si perderà. All'incontro chi sta incerto della sua salute, e teme di cadere in peccato, e di perdersi, attenderà continuamente a raccomandarsi a Dio, che lo soccorra, e così può sperare di ottener la perseveranza, e la salute; e questa è quella pace di coscienza, che solamente può aversi nella vita presente. Ma per quanto si studiano i Calvinisti per trovar la perfetta pace col tenere per certa la loro salute, non potranno trovarla mai per questa via; tanto più che anche secondo le loro dottrine, io leggo (*a*), che il loro gran Sinodo di Dordrect nell'*Artic.* 12. decise, che il dono della fede (che porta seco la giustificazione presente, e futura, com'essi dicono) non si concede da Dio che a' soli eletti. Come dunque può il Calvinista esser infallibilmente certo di esser tra il numero degli eletti, se non sa di esser eletto? dunque almeno per questo motivo non può evitare di stare incerto della sua salute.

§. VI.

Che Dio non può essere autor del peccato.

48. Lettor mio, preparatevi a restare inorridito in sentir le bestemmie, che i Settari (e specialmente Calvino) vomitano su questa materia de' peccati. Non si prendono orrore di dire per

I.

(a) *Vedi Bossuet Variat. c.* 3. *l.* 14. *n.* 36.

1. che Iddìo ordina tutt'i peccati, che nel mondo si commettono. Ecco come scrive Calvino (*a*), „ Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum „ non modo primi hominis casum, & in eo po- „ steriorum ruinam prævidisse, sed arbitrio quo- „ que suo dispensasse ". In altro luogo (*b*) dice: „ Ex Deì ordinatione reprobis injicitur pec- „ candi necessitas ". Scrive per 2. (*c*), che Dio spinge il Demonio a tentare gli uomini al peccato: „ Dicitur & Deus suo modo agere, quod „ Satan ipse (instrumentum cum sit iræ ejus) „ pro ejus nutu, atque imperio se inflectit ad „ exequenda ejus justa judicia ". Ed al §. 5. dice: Porro Satanæ ministerium intercedere ad „ reprobos instigandos, quoties huc atque illuc „ Dominus providentia sua eos destinat. " Per 3. scrive (*d*) che Dio muove l'uomo a peccare: „ Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non „ licet. " Per 4. scrive (*e*) che Dio stesso opera in noi, e con noi i peccati, e si serve degli uomini come d'istromenti per eseguire i suoi giudizi: „ Concedo fures, homicidas &c. divinæ „ esse providentiæ instrumenta, quibus Domi- „ nus ad exequenda sua judicia utitur. " Per altro questa bella dottrina Calvino l'apprese da Lutero, e da Zuinglio; Lutero scrisse: *Mala opera in impiis Deus operatur*: Zuinglio (*f*) scrisse: *Quando facimus adulterium, homicidium, Dei opus est auctoris*. In somma poi Calvino (*g*) non ripugna di chiamare Dio autore di tutt' i peccati: „ Et jam satis aperte ostendi, Deum „ vocari omnium eorum (*cioè peccatorum*) au-

„ cto-

(a) *Calvin. Inst. l. 3. cap. 23. §. 7. infra.*
(b) *Idem ibid. §. 39.*
(c) *Idem l. 3. c. 4. §. 3.*
(d) *Idem l. 1. c. 18. § 4.*
(e) *Idem l. 1. c. 17. §. 5.*
(f) *Zuingl. Serm. de Provid. c. 6.*
(g) *Calv. l. 1. c. 18. §. 3.*

„ ctorem, quæ isti Censores volunt tantum ejus
„ permissu contingere. " Con queste false dottrine credono, o per meglio dire si lusingano i Settari, di trovare scusa ne' loro vizi, dicendo che se peccano, peccano per necessità; e che se si dannano, anche per necessità si dannano, perchè tutti i dannati sono da Dio sin dalla loro creazione destinati all' inferno, errore che poi confuteremo nel §. seguente.

49. La ragione che adduce Calvino delle esecrande proposizioni riferite di sopra, è questa: Dice egli, che Dio non avrebbe potuto aver la prescienza della sorte felice, o infelice di ciascuno di noi, se non avesse ordinate con suo decreto le opere buone, o male, che noi facciamo nella nostra vita: *Decretum quidem horribile fateor, inficiari tamen nemo poterit, quin præsciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo; & ideo præsciverit, quia decreto suo sic ordinaverat.* Ma si risponde, che altro è il prevedere, altro è il predestinare i peccati degli uomini. Non ha dubbio, che Dio colla sua infinita intelligenza sa e comprende tutte le cose future, e fra queste tutte le colpe che ciascun uomo commetterà; ma alcune cose Iddio le prevede secondo il suo decreto positivo, altre secondo la sua permissione; ma così il decreto divino, come la permissione, niente offendono la libertà dell' uomo, poichè Dio prevedendo le di lui opere buone, o male, le prevede tutte liberamente fatte. I Settari argomentano così: Se Dio ha preveduto il peccato di Pietro, egli non può errare nella cognizione del futuro; dunque giungendo il tempo preveduto, Pietro necessariamente peccherà. Ma, non dicono bene, dicendo, necessariamente; peccherà infallibilmente, perchè Dio già l' ha preveduto, nè può errare nel prevedere; ma Pietro non peccherà necessariamente, perchè se egli vorrà peccare, pec-

cherà liberamente per sua malizia, e Dio solamente lo permetterà per non privarlo della libertà, che gli ha data.

50. Vediamo ora quanti Assurdi vi sarebbero, se si volessero ammettere le proposizioni asserite da' Settari. Il primo Assurdo. Dicono essi, che Dio per giusti fini ordina e vuole i peccati, che dagli uomini si commettono. Ma son troppo chiare le Scritture, le quali ci fan sapere, che Dio non vuole i peccati, anzi gli odia, e non può guardarli senza orrore; e che all'incontro, vuole la nostra santificazione: „ Quoniam „ non Deus volens iniquitatem tu es. *Ps.* 5. 5. „ Odio sunt Deo impius, & impietas ejus. „ *Sap.* 14. 9. Mundi sunt oculi tui, ne videas „ malum; & respicere ad iniquitatem non pote- „ ris. *Habac.* 1. 13. " Or se Dio si protesta, che non vuole il peccato, ma l'odia, e lo proibisce, come possono dire i Settari, che Dio (facendosi contrario a se stesso) vuole i peccati, e gli predestina? Calvino si fa già questa difficoltà (a), e dice: *Objiciunt: Si nihil eveniat, nisi volente Deo, duas esse in eo contrarias voluntates, quia occulto consilio decernat, quæ lege sua palam vetuit, facile diluitur*. Udiamo da Calvino, come si scioglie questa contrarietà di voleri in Dio. Dice che si scioglie colla risposta che si dà dai rozzi, quando sono interrogati di qualche difficil punto: *Non capimus*. Ma la vera risposta è, che il supposto di Calvino è tutto falso; perchè Dio non può mai volere quel che a noi proibisce, e egli odia. Anche Melantone nella sua Confessione Augustana contra il suo Lutero disse: *Causa peccati est voluntas impiorum, quæ avertit se a Deo*.

51. Il secondo Assurdo. Dicono che Dio spinge il demonio a tentare, e Dio stesso tenta, e muo-

(a) *Calvin. Instr. l.* 1. *c.* 16. §. 3.

muove l'uomo a peccare. Ma come ciò può essere, mentre Dio ci proibisce di acconsentire a' cattivi appetiti? *Post concupiscentias tuas non eas.* *Eccli.* 18. 30. Ei ci comanda di fuggire il peccato come dalla faccia del serpente: *Quasi a facie colubri fuge peccata.* *Eccli.* 21. 2. S. Paolo ci esorta a prender contra le tentazioni del demonio l'armatura di Dio, qual è l'orazione: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli.* *Ephes.* 6. 11. S. Stefano rimproverava a' Giudei, ch'essi resisteano allo Spirito-Santo. Se fosse vero, che Dio è quello che ci spinge a peccare, i Giudei poteano rispondere a S. Stefano: Noi non già resistiamo allo Spirito-Santo ma facciamo ciò che lo Spirito-Santo c'inspira, e perciò ti lapidiamo. Gesù Cristo c'insegna a pregare Dio, che non permetta di esser tentati da quelle occasioni malvage, che ci farebbero cadere: *Et ne nos inducas in tentationem.* Or se Dio spinge il demonio a tentarci, ed egli stesso ci tenta, e muove a peccare, e decreta che pecchiamo; come poi c'impone a fuggire il peccato, a resistere al peccato, e pregare che siamo liberi dalle tentazioni? Se Dio ha destinato, che Pietro abbia quella tentazione, e da quella sia vinto, come Pietro potrà pregare Iddio, che lo liberi da quella tentazione, e muti il suo decreto? Eh che Dio non mai spinge il demonio a tentarci, ma solamente lo permette per provarci. Il demonio quando ci tenta, opera empiamente, onde Dio non può imporcelo: *Nemini mandavit* (Deus) *impie agere.* *Eccl.* 15. 21. Anzi il Signore in tutte le tentazioni ci offerisce, e ci porge l'ajuto bastante a resistere: e si protesta, che non mai permetterà, che noi siamo tentati oltre le nostre forze: *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* 1. *Cor.* 10. 13. Ma noi, replicano, abbiamo in più luoghi

ghi della Scrittura, che Dio ha tentati gli uomini. *Deus tentavit eos. Sap.* 3. 5. *Tentavit Deus Abraham. Gen.* 22. 1. Bisogna distinguere, il demonio tenta gli uomini per farli cadere in peccato; ma Iddio li tenta solamente per provar la loro fedeltà, come la provò in Abramo; e la prova continuamente ne' suoi servi, che gli son fedeli: *Deus tentavit, & invenit illos dignos se. Sap.* 3. 5. Del resto Iddio non mai tenta a peccare, come fa il demonio: *Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat. Jac.* 1. 13.

52. Il terzo Assurdo. Il Signore dice: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint.* 1. *Jo.* 4. 1. Pertanto noi Cattolici siam tenuti ad esaminar le risoluzioni che dobbiamo prendere, o pure i consigli che riceviamo dagli altri, anche nelle cose che a prima faccia ne sembrano oneste e sante, perchè non rare volte quella che crediamo inspirazione di Dio, è istigazione del demonio per rovinarci. Ma secondo Calvino non siamo obbligati a far questo esame, se quello che ci muove sia spirito buono, o malo, perchè o buono, o malo, tutto è da Dio, il quale vuole che si eseguisca da noi così il bene, come il male ch'egli c'ispira. E secondo questo modo non vale più la massima de' Settari di dover intendere la Scrittura giusta lo spirito privato, perchè ogni cosa che si faccia, e qualunque errore di falsa interpretazione, o di eresia, che si siegua, egli è inspirato da Dio.

53. Il quarto Assurdo. Tutte le Scritture ci fan sapere, che Dio è molto più inclinato ad usar misericordia e perdonare, che ad usar giustizia e punire: „ Universæ viæ Domini mise-
„ ricordia, & veritas. *Psal.* 24. 10. Miseridor-
„ dia Domini plena est terra. *Ps.* 35. 1. Mise-
„ rationes ejus super omnia opera ejus. *Psalm.*
„ 144.

„ 144. 9. Superexaltat autem misericordia judi-
„ cium. *Jac.* 2. 13. Sicchè Iddio non solo sovra i giusti, ma ancora sovra i peccatori sovrabbonda di misericordia. Basta a farc' intendere il gran desiderio, che ha Dio di farci bene, e salvarci, quel detto che tante volte ripete nel Vangelo: *Petite, & accipietis. Jo.* 16. 24. *Petite, & dabitur vobis. Matth.* 7. 7. *Omnia enim qui petit, accipit. Luc.* 11. 10. Egli offerisce a tutti i suoi tesori, la luce, l'amor divino, la grazia efficace, la perseveranza finale, la salute eterna, sempre che glie le domandiamo. Dio è fedele, non può mancare alle sue promesse. Ond'è che chi si perde, solo per sua colpa si perde. Calvino dice, che pochi sono gli eletti, e questi sono Beza, ed i suoi discepoli, e tutti gli altri son reprobi, sovra i quali Iddio esercita solamente la sua giustizia; mentre gli ha predestinati all'inferno, e perciò gli priva d'ogni grazia, ed egli stesso gl'incita a peccare. Dunque secondo Calvino bisogna, che non ci figuriamo noi un Dio misericordioso, ma un Dio tiranno, anzi il più crudele ed ingiusto di tutt'i tiranni, mentr' egli (come dice) vuole che pecchino gli uomini, affin di tormentarli eternamente. Dice Calvino, che Dio lo fa per esercitar la sua giustizia; ma questa appunto è la crudeltà de' tiranni, i quali vogliono che gli altri commettano delitti, acciocchè poi in castigarli possano saziare il loro animo crudele.

54. Il quinto Assurdo. Giacchè l'uomo è necessitato a peccare, perchè Dio vuole che pecchi, e lo muove a peccare; dunque è ingiustizia il castigarlo, mentre chi è forzato a peccare, non ha libertà, e perciò non pecca. Anzi seguendo la volontà di Dio, che vuole che pecchi, più presto merita premio seguendo la divina volontà; sicchè come Dio può punirlo per esercitar la sua giustizia? Ma dice Beza, che l'

A-

56. Oppongono poi i Settari molti passi di Scrittura, coi quali intendono provare, che Dio voglia, comandi, ed operi i peccati: *Ego Dominus ..... faciens pacem, & creans malum. Isa.* 4. 7. Ma a ciò risponde Tertulliano: *Mala dicuntur & delicta, & supplicia;* Dio opera i supplicii, non già i delitti, e poi soggiunge: *Malorum culpæ Diabolum, malorum pœnæ Deum.* Nella ribellione di Assalonne contra Davide suo Padre, Iddio volle il gastigo di Davide, ma non il peccato di Assalonne. Ma sta scritto (2. *Reg.* 16. 10.): *Dominus præcepit Semei, ut malediceret David.* In Ezechiele (14. 9.): *Ego Dominus decepi Prophetam illum.* Ne' Salmi (104. 29): *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Ed in S. Paolo (2. *Tess.* 5. 2. 10.): *Mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio.* Ecco, dicono, come Dio comanda, ed opera i peccati. Ma non vogliono i Settarii distinguere in questi testi la volontà di Dio dalla permissione di Dio: Iddio per giusti suoi fini permette, che gli Uomini s'ingannino, e pecchino o per pena degli empii, o per profitto de' buoni, ma non mai vuole, nè opera il peccato. Scrive Tertulliano (*a*): *Deus non est mali auctor, quia non effector, certe permissor.* S. Ambrogio (*b*) scrive: *Deus operatur quod bonum est, non quod malum.* S. Agostino (*c*) scrive: *Iniquitatem damnare novit Ipse, non facere.*

(a) *Tertull. L. Advers. Hermog.*
(b) *S. Ambros. L. de Parad. c.* 15.
(c) *S. August. Ep.* 105. *ad Sixtum.*

§. VII.

§. VII.

Che Dio non ha mai predestinato alcun Uomo alla dannazione senza riguardo alla sua colpa.

57. La dottrina di Calvino è tutta contraria, dic' egli che Dio ha predestinati molti alla dannazione, non per causa de' loro peccati, ma solo per suo beneplacito. Ecco come parla (*a*): *Aliis vita æterna, aliis damnatio æterna præordinatur; itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem prædestinatum dicimus*. E di tal predestinazione non ne assegna altra ragione, che la volontà di Dio (*b*): *Neque in aliis reprobandis aliud habebimus, quam ejus voluntatem*. Ben intendo, che questa dottrina riesce comoda agli Eretici, perchè così si danno la libertà di fare tutt' i peccati che vogliono, senza rimorso, e senza timore, riposandosi su quel loro celebre dilemma; se son predestinato, mi salverò, per quante opere male ch' io commetta; se son riprovato, io mi dannerò, per quante opere buone ch' io faccia. Ma a questo falso argomento ben rispose un certo Medico, il quale (come narra Cesario) intese far lo stesso argomento da un Uomo malvagio, allorchè da un altro fu ripreso de' suoi vizi. Or avvenne, che quel malvivente (chiamato Ludovico Landgravio) cadde infermo a morte, chiamò egli questo stesso Medico a guarirlo. Andò il Medico a ritrovarlo, ed allorchè fu richiesto da Ludovico di guarirlo, memore della risposta ch' egli diede a chi l' ammoniva, gli disse: Ludovico, a che serve l' opera mia; se è venuta l' ora della tua morte, mor-

(a) *Calvin. Instit. l. 1. c. 21. §. 5.* (b) *Idem §. 11.*

morrai con tutt'i miei rimedii; se non è venuta, viverai senza la mia cura. Allora rispose l'Infermo: Ora, Signor Mèdico, aiutatemi voi come potete, prima che venga la morte, perchè con i rimedii può esser ch'io sani, ma senza rimedii facilmente morrò. Allora il Medico, ch'era Uomo prudente, gli rispose: Se dunque pensi di conservar la vita del corpo colla Medicina, perchè poi non procuri colla Confessione di ricuperare la vita dell'Anima? e così lo persuase a confessarsi, e quegli si convertì.

58. Ma diamo la risposta diretta a Calvino: Calvino mio, se sei predestinato alla vita eterna, sei predestinato a salvarti per mezzo delle opere buone che farai, almeno per ragion di esecuzione della tua predestinazione; all'incontro se sei destinato all'Inferno, vi sei destinato solo per li tuoi peccati, e non per la mera volontà di Dio, come tu bestemmii. Lascia dunque i peccati, fa opere buone, e ti salverai. E' affatto falso il supposto di Calvino, che Dio abbia creati molti Uomini per l'Inferno; son troppo chiare, e quasi innumerabili le Scritture, ove si dichiara che Iddio vuol tutti salvi. Di ciò primieramente abbiamo quel testo espresso di S. Paolo (1. *Tim.* 2. 4.): *Qui omnes homines vult salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire*. Questa verità che Dio voglia salvi tutti, dice S. Prospero, che attese le parole dell'Apostolo, dee senza dubbio confessarsi, e credersi; e ne apporta la ragione dicendo: *Sincerissime credendum atque profitendum est, Domiminum velle omnes homines salvos fieri; siquidem Apostolus (cujus hæc sententia est) sollicite præcipit, ut Deo pro omnibus supplicetur* (*a*). L'argomento è chiaro, mentre S. Paolo nel luogo citato prima scrive: *Obsecro igitur*

pri-

(a) *S. Prosp. Resp. ad 2. object. Vincent.*

primum omnium fieri obsecrationes .... pro omnibus hominibus; e poi soggiunge: *Hoc enim bonum est & acceptum coram Salvatore nostro Deo qui omnes homines vult salvos fieri* &c. Intanto dunque vuol l'Apostolo che si preghi per tutti, perchè Dio vuol salvi tutti. Dello stesso argomento si avvalse S. Gio. Grisostomo (*b*): *Si omnes Ille vult salvos fieri, merito pro omnibus oportet orare. Si omnes ipse salvos fieri cupit, Illius & tu concorda voluntati.* Si aggiunge quel che dice l'Apostolo del Salvatore: *Christus Jesus qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. 1. Tim. 2. 6.* Se Gesù Cristo ha voluto redimer tutti gli Uomini, dunque tutti ha voluto salvarli.

59. Ma dice Calvino: Iddio certamente prevede le opere buone e male di ciascun Uomo, onde se ha fatto già il decreto per alcuno di mandarlo all'Inferno a riguardo de' suoi peccati, come può dirsi, ch' Egli vuol tutti salvi? Si risponde con S. Gio. Damasceno, S. Tommaso di Aquino, e colla sentenza comune di tutt' i Dottori Cattolici, che a rispetto della riprovazione de' peccatori bisogna distinguere la priorità di tempo dalla priorità di ordine, o sia di ragione; in quanto alla priorità di tempo il Divino decreto è anteriore al peccato dell' Uomo; ma in quanto alla priorità di ordine, il peccato dell' Uomo è anteriore al decreto Divino; perchè intanto Iddio ha destinato ab eterno molti peccatori all' Inferno, in quanto ha preveduti il loro peccati. Onde ben si avvera, che il Signore colla volontà antecedente, che riguarda la sua bontà, veramente vuol salvi tutti; ma colla volontà conseguente, che riguarda i peccati de' Reprobi, gli vuole dannati. Ecco come parla S. Gio. Damasceno: *Deus præcedenter*

(b) *S. Chrysost. in 1. Tim. 2. Homil.*

ter vult omnes salvari, ut efficiat nos bonitatis suæ participes ut bonus; peccantes autem puniri vult ut justus (*a*). Lo stesso scrive S. Tommaso: *Voluntas antecedens est, qua* (Deus) *omnes homines salvos fieri vult...... Consideratis autem omnibus circumstantiis personæ, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se præparat, & consentit, salvari; non vero nolentem, & resistentem...... Et hæc dicitur voluntas consequens, eo quod præsupponit præscientiam operum, non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti* (*b*).

60. Vi sono poi molti altri testi ne' quali si conferma questa verità, che Dio vuol salvi tutti, de' quali non voglio tralasciare almeno di riferirne alcuni pochi: *Venite ad me omnes* (dice il Signore) *qui laboratis & onerati estis, & ego reficiam vos*. *Matth.* 21. 28. Venite tutti (dice) voi che state oppressi da' vostri peccati, ed io vi ristorerò dalle ruine che da voi stessi vi avete cagionate; se egli tutti chiama al rimedio, dunque ha vera volontà di salvar tutti. In altro luogo scrive S. Pietro: *Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti*. 2. *Petr.* 3. 9. Si noti, *omnes ad pœnitentiam reverti*. Iddio non vuole la dannazione di alcuno, anzi neppure de' peccatori, mentre sono in questa vita, ma vuole che tutti si pentano de' loro peccati, e si salvino. In altro luogo abbiamo quel che dice Davide: *Quoniam ira in indignatione ejus, & vita in voluntate ejus*. *Psal.* 29. 5. S. Basilio spiega questo passo, e scrive: *Et vita in voluntate ejus, quid ergo dicit? nimirum quod vult Deus omnes vitæ fieri participes*. Quantunque noi offendiamo

Id-

(a) *S. Jo. Damasc. l.* 2. *de Fide Ort. c.* 2.
(b) *S. Thom. cap.* 6. *Joan. lect.* 4.

Iddio colle nostre opere, egli non vuole la nostra morte, ma la vita. Dicesi poi nella Sapienza (*Ca. XI. v. 5.*): *Diligis enim omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti*. E poco appresso al *verso* 27. si aggiunge: *Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas anima*. Se dunque Dio ama tutte le sue creature, e specialmente le anime, pronto anche a perdonarle se si pentono de' peccati, come possiamo poi pensare, ch' egli le creaper vederle penare eternamente nell' Inferno? No, che Dio non ci vuole vedere perduti, ma salvi; e quando vede, che noi ostinatamente co' peccati ci tiriamo sopra la morte eterna, egli compiangendo la nostra ruina quasi ci prega a non perderci: *Et quare moriemini Domus Israel? revertimini, & vivite. Ezech.* 33. 11. Come dicesse: poveri peccatori, e perchè vi volete dannare? ritornate a me, e troverete la vita perduta. Quindi avvenne, che il nostro Salvatore, mirando un giorno la città di Gerusalemme, e considerando la ruina che i Giudei aveano a tirarsi sovra per l' ingiusta morte, che aveano da dargli, si pose a piangere per compassione: *Videns civitatem flevit super illam. Luc.* 19. 41. In altro luogo si dichiara, che non vuole la morte, ma la vita del peccatore: *Nolo mortem morientis. Ex.* 13. 32. E poco appresso vi aggiunge il giuramento, dicendo: *Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, & vivat. Ez.* 33. 11.

61. Attese dunque tante testimonianze della Scrittura, colle quali Iddio ci fa sapere, che vuol salvi tutti, giustamente dice il dottissimo Petavio, essere un' ingiuria che si fa alla Divina misericordia, ed un cavillare i decreti della fede, il dire che Dio non voglia salvi tutti: „ Quod
„ si ista Scripturæ loca, quibus hanc suam vo-
„ luntatem tam illustribus, ac sæpe repetitis

sen-

„ sententiis, imo lacrymis, ac jurejurando testa-
„ tus est Deus, calumniari licet, & in contra-
„ rium detorquere sensum, ut præter paucos Ge-
„ nus humanum omne perdere statuerit, nec eo-
„ rum servandorum voluntatem habuerit, quid
„ est adeo disertum in Fidei decretis, quod simi-
„ li ab injuria, & cavillatione tutum esse pos-
„ sit? (a) Soggiunge il Cardinal Sfondrati, che
il dire il contrario, cioè che Dio solamente vo-
glia salvi alcuni pochi, e tutti gli altri con de-
creto assoluto gli vuole dannati, dopo ch' egli
tante volte ha palesato che vuol salvi tutti, è
lo stesso che farlo un Dio di scena, che una co-
sa dice, ed un'altra vuole, ed opera: *Plane qui
aliter sentiunt, nescio an ex Deo vero Deum
scenicum faciant* (b). Ma tutt'i SS. Padri, Gre-
ci e Latini, convengono in dire, che Dio since-
ramente vuol tutti salvi. Petavio nel luogo ci-
tato riferisce i testi di S. Giustino, S. Basilio,
S. Gregorio, S. Cirillo, S. Grisostomo, e S.
Metodio. Vediamo quì ciò che ne dicono i Pa-
dri Latini; S. Girolamo (c): *Vult* (Deus) *sal-
vare omnes, sed quia nullus absque propria vo-
luntate salvatur, vult nos bonum velle, ut cum
voluerimus, velit in nobis & Ipse suum imple-
re consilium*. S. Ilario (d) scrive: *Omnes homi-
nes Deus salvos fierit vult, & non eos tantum
qui ad Sanctorum numerum pertinebunt, sed o-
mnes omnino, ut nullus habeat exceptionem*. S.
Paolino (e) scrive: *Omnibus dicit Christus: ve-
nite ad me &c. omnem enim, quantum in Ipso
est, hominem salvum fieri vult, qui fecit omnes*.
S. Ambrogio (f) scrive: *Etiam circa impios suam
ostendere debuit voluntatem, & ideo nec prodi-
to-*

(a) *Petav. Theol. to.* 1. *l.* 10. *c.* 15. *n.* 5.
(b) *Nodus Præd. Par.* 1. §. 1.
(c) *S. Hier. Comment. in c.* 1. *Ad Ephes.*
(d) *S. Hilar. Ep. ad Aug.*
(e) *S. Paul. Ep.* 24. *ad Sever. n.* 9.
(f) *S. Ambros. de Libro Parad. cap.* 8.

torem debuit præterire, ut adverterent omnes, quod in electione etiam proditoris sui salvandorum omnium prætendit .... & quod in Deo fuit, ostendit omnibus, quod omnes voluit liberare. Lascio per brevità tutte le altre autorità de' Padri che potrei qui addurre. Ma che Dio veramente dalla sua parte voglia salvarci tutti (ben riflette il Petrocorese), ce ne assicura il precetto divino della speranza, perchè se non fossimo noi certi che Dio vuol tutti salvi, la nostra speranza non sarebbe sicura e ferma, come la vuole S. Paolo (*anchoram tutam ac firmam. Hebr.* 6. 18. & 19.), ma inferma e dubbiosa: *Qua fiducia* (son le parole del Petrocorese) *Divinam misericordiam sperare poterunt homines, si certum non sit quod Deus salutem omnium eorum velit* (*a*)? Questa ragione è evidente; qui sta solo accennata; ma nel mio Libro della Preghiera (*b*) stá dichiarata a lungo.

62. Ma replica Calvino, che per lo peccato di Adamo tutto il genere umano è *Massa dannata;* onde Iddio niun torto fa agli uomini, se di loro solo alcuni pochi vuol salvi, e tutti gli altri dannati, non già per li peccati propri, ma per lo peccato di Adamo. Ma rispondiamo, che Gesù Cristo appunto questa *Massa dannata* è venuto a salvare colla sua morte. *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat. Matth.* 18. 11. Egli il nostro Redentore offerì la sua morte, non per quegli soli uomini che aveano a salvarsi, ma per tutti senza eccezione: *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* 1. *Tim.* 2. 6. *Pro omnibus mortuus est Christus &c.* 1. *Cor.* 5. 15. *Speramus in Deum vivum, qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* 1. *Tim.* 4. 10. E l'Apostolo, per accertarci che gli

(a) *Petrocor. Theol. to.* 1. *cap.* 3. *qu.* 4.
(b) *Mezzo della Preghiera Part.* 2. *cap.* 4.

gli uomini eran tutti morti per lo peccato, lo prova con dire che Cristo è morto per tutti: *Charitas enim Christi urget nos .... quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* 2. *Cor.* 14. Quindi scrisse S. Tommaso (*a*): *Christus Jesus est mediator Dei, & hominum, non quorundam, sed inter Deum & omnes homines; & hoc non esset, nisi vellet omnes salvare.*

63. Ma se Dio vuol salvi tutti, e Gesù Cristo per tutti è morto, perchè poi (dimanda S. Grisostomo) non tutti si salvano? ed egli stesso risponde: Perchè non tutti vogliono uniformarsi alla volontà di Dio, il quale vuol salvi tutti, ma non vuole forzar la volontà di niuno: *Cur igitur non omnes salvi fiunt, si vult* (Deus) *omnes salvos esse? quoniam non omnium voluntas illius voluntatem sequitur, porro ipse neminem cogit* (*b*). Dice S. Agostino: *Bonus est Deus, justus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est, non potest quenquam sine malis meritis damnare, quia justus est* (*c*). Anche i Centuriatori Luterani di Magdeburgo parlando de' reprobi confessano, che i SS. Padri hanno insegnato, che Dio non predestina i peccatori all'Inferno, ma li condanna per la prescienza che ha de' loro peccati: *Patres nec prædestinationem in eo Dei, sed præscientiam solum admiserunt* (*d*). Ma replica Calvino, che Dio, sebbene predestina molti alla morte eterna, nondimeno non eseguisce la pena se non dopo il loro peccato: e perciò vuole Calvino, che Iddio prima predestina i reprobi al peccato, acciocchè possa poi con giustizia castigarli. Ma se sarebbe ingiustizia mandare gl' innocenti all'

in-

(a) *S. Thom. ad* 1. *Tim.* 2. *lect.* 1.
(b) *S. Chrysost. Hom.* 43. *de Longitud. præm.*
(c) *S. Aug. lib.* 3. *contra Julian. cap.* 18.
(d) *Centuriat.* 102. *c.* 4.

inferno, molto maggiore ingiustizia sarebbe il predestinare gl' innocenti alla colpa, per poterli poi punir colla pena. *Major vero injustitia* (scrive S. Fulgenzio) *si lapso Deus retribuit pœnam, quem stantem prædestinasse dicitur ad ruinam* (a).

64. La verità è, che quei che si perdono, solo per loro negligenza si perdono; mentre, come scrive S. Tommaso, il Signore a tutti dona la grazia necessaria per salvarsi: *Hoc ad Divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem* (b). Ed in altro luogo, spiegando il testo di S. Paolo, *Qui vult omnes homines salvos fieri*, scrive: *Et ideo gratia nulli deest, sed omnibus* (quantum in se est) *se communicat* (c). Ciò appunto è quel che un tempo disse Dio per Osea, che se ci perdiamo, tutto avviene per nostra colpa, mentre noi abbiamo in Dio tutto l' aiuto necessario a non perderci: *Perditio tua, Israel: tantummodo in me auxilium tuum. Oseæ* 13. 9. Quindi ci fa sapere l' Apostolo, che Dio non soffre, che noi siamo tentati a peccare oltre le nostre forze: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis*. 1. *Cor.* 10. 13. Sarebbe in verità una iniquità, ed una crudeltà (come scrivono S. Agostino, e S. Tommaso) quel che dice Calvino, cioè che Dio obbliga gli uomini ad osservare i precetti, benchè sappia non potergli essi osservare: „ Peccati reum „ (scrive S. Agostino) tenere quenquam, quia „ non fecit quod facere non potuit, summa ini„ quitas est (d). E S. Tommaso scrive: „ Ho„ mini imputatur ad crudelitatem, si obliget a„ liquem per præceptum ad id quod implere non pos-

(a) *S. Fulgent. l.* 1. *ad Monim. c.* 24.
(b) *S. Thom. Quæst.* 14. *de Verit. art.* 11. *ad* 1.
(c) *Idem in Epist. ad Hebr. c.* 12. *Lect.* 3.
(d) *S. Aug. de Anima l.* 2. *c.* 12. *n.* 17.

„ possit; ergo de Deo nullatenus est æstiman-
„ dum (*a*). Altrimenti poi dice il Santo è quando, *ex ejus negligentia est, quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata* (*b*). La quale negligenza consiste nel trascurare di avvalerci noi almeno della grazia rimota della Preghiera, con cui possiamo ottener la prossima ad osservare i precetti, secondo quel che insegna il Tridentino: *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat ut possis. Sess. 6. c. 13.*

65. Onde concludiamo con S. Ambrogio, il Salvatore ha fatto ben conoscere, che quantunque gli uomini sieno tutti infermi, e rei per la colpa, Egli nondimeno ha recato loro il rimedio bastante a salvarli: *Omnibus opem sanitatis detulit ..... ut Christi manifesta in omnes prædicetur misericordia, qui omnes homines vult salvos fieri* (*c*). E qual maggior felicità, dice S. Agostino, può avvenire ad un infermo, che l'avere in sua mano la vita, essendogli offerto il rimedio per guarirsi quando vuole? *Quid enim te beatius, quam ut tanquam in manu tua vitam, sic in voluntate tua sanitatem habeas* (*b*)? Onde ripiglia a dire S. Ambrogio nel luogo citato, che chi si perde, egli stesso si cagiona la morte, non curando di prendere il rimedio che gli è apprestato: *Quicunque perierit, mortis suæ causam sibi adscribat, qui curari noluit, cum remedium haberet*. Sì, perchè (come scrive S. Agostino) il Signore sana tutti, e gli sana perfettamente in quanto a se, ma non sana colui che ricusa di sanarsi: *Quantum in medico est, sanare venit ægrotum ..... Sanat o-*

(a) *S. Thom. in 2. Sent. Dist. 28. qu. 2. a. 3.*
(b) *Idem Qu. 24. de Verit. a. 14. ad 2.*
(c) *Ambros. Lib. 2. de Abel c. 3.*
(d) *S. Aug. Tract. 12. in Jo. circa fin.*

omnino ille, sed non sanat invitum (*a*). In somma, dice S. Isidoro Pelusiota, Dio in tutt' i modi vuole aiutare i peccatori a salvarsi, onde nel giorno del giudizio non troveranno essi scusa per evitar la loro condanna: *Etenim serio, & modis omnibus* (Deus) *vult eos adjuvare, qui in vitio volutantur, ut omnem eis excusationem eripiat* (*b*).

66. Ma a tutto ciò Calvino oppone per 1. più testi, ove par che Dio stesso indura i cuori de' peccatori, e gli accieca, acciocchè più non vedano la via della salute: *Ego indurabo cor ejus. Exod.* 4. 21. *Excæca cor populi hujus... ne forte videat. Isa.* 6. 10. Ma a questi e simili passi risponde S. Agostino, che Iddio indura i cuori degli ostinati con non dispensar loro quella grazia, di cui si sono renduti indegni, ma non già con infondere in essi la malizia, come vuole Calvino: *Indurat subtraendo gratiam, non impendendo malitiam* (*c*). E così anche dicesi, che Dio accieca: *Excæcat Deus deserendo, & non adjuvando* (*d*). Altro pertanto è l'indurare, e l'acciecare gli uomini, altro è il permettere (per giusti fini, come fa Dio) la loro ostinazione, ed accecazione. E così parimente rispondesi a quel che disse S. Pietro a' Giudei, rinfacciando loro la morte data a Gesù Cristo: *Hunc definito consilio, & præscientia Dei traditum... interemistis. Act.* 2. 23. *& seq.* Dunque (oppongono) fu consiglio di Dio, che i Giudei uccidessero il Salvatore. Si risponde, che Dio definì sì bene la morte di Cristo per la salute del mondo, ma solamente permise il peccato de' Giudei.

67. Oppone per 2. Calvino quel che scrisse l' Apostolo (*Rom.* 9. 11. *& seq.*): „ Cum enim „ non-

(a) *S. Aug. tract.* 12. *in Joan. circa fin.*
(b) *S. Isid. Pel. l.* 2. *Ep.* 270.
(c) *S. Aug. Epist.* 194. *al* 105. *ad Sixtum.*
(d) *Idem Tract.* 53. *in Joan.*

„ nondum aliquid boni egissent, aut mali (ut
„ secundum electionem Dei maneret) non ex o-
„ peribus, sed ex vocante dictum est ei, quia
„ major serviet minori, sicut scriptum est: Ja-
„ cob dilexi, Esau odio habui “. *Di più oppone quel che siegue nel medesimo Capo:* „ Igitur
„ non volentis, neque currentis, sed miserentis
„ est Dei “. *In oltre:* „ Cujus vult miseretur,
„ & quem vult indurat. *E per fine:* An non ha-
„ bet potestatem figulus luti ex eadem massa
„ facere aliud vas in honorem, aliud vero in
„ contumeliam? “ Ma da tutti questi passi io non so, che cosa possa dedurne Calvino in favore della sua falsa dottrina. Dice il testo di S. Paolo: *Jacob dilexi, Esau odio habui*, premettendo quelle altre parole, *cum enim nondum aliquid boni egissent, aut mali*. Come dunque Dio odiò Esau prima di far male? Ecco quel che risponde S. Agostino (*a*): *Deus non odit Esau hominem, sed odit Esau peccatorem*. Che l'ottenere poi la Divina misericordia non dipende dalla nostra volontà, ma dalla bontà di Dio, e che Dio altri peccatori gli lascia ostinati ne' loro peccati, e ne formi vasi di contumelia; e ad altri usi misericordia, e ne formi vasi di onore, chi può negarlo? Niun peccatore può in ciò vantarsi, se Dio gli usa misericordia, nè può lamentarsi di Dio, che non gli doni la grazia donata agli altri. *Auxilium*, dice S. Agostino, *quibuscunque datur, misericorditer datur: quibus autem non datur, ex justitia non datur* (*b*). In ciò bisogna adorare i divini giudizi, e dire col medesimo Apostolo: *O altitudo divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, & investigabiles viæ ejus!* *Rom.* 11. 33. Ma tutto ciò niente

te

(a) *S. Aug. l.* 1. *ad Simplician. c.* 2.
(b) *S. Aug. l. de Corrept. & Grat. c.* 5. *&* 6. *al* 11.

te giova a Calvino, il quale vuole che Dio predestini gli uomini all'Inferno, e che perciò prima gli predestina alla colpa; no, dice S. Fulgenzio (a): *Potuit Deus prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam, sed quos prædestinavit ad gloriam, prædestinavit ad justitiam; quos prædestinavit ad pœnam, non prædestinavit ad culpam*. Alcuni incolparono S. Agostino di questo errore, onde Calvino prese occasione di scrivere: *Non dubitabo cum Augustino fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem*, parlando della necessità che ha l'uomo di operare il bene, ed il male (b). Ma S. Prospero ben discarica da questo errore il suo maestro S. Agostino, ed indi scrive: *Prædestinationem Dei sive ad bonum, sive ad malum in hominibus operari, ineptissime dicitur* (c). Ed i Padri del Concilio Arausicano anche in difesa di S. Agostino scrissero così: *Aliquos ad malum Divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam si sint qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus*.

68. Oppone per 3. Calvino, e dice: Ma voi stessi Cattolici non insegnate, che Iddio per lo sommo dominio che ha sovra le sue creature, ben può escludere con atto positivo alcuni dalla vita eterna, ch'è la *riprovazione negativa* difesa già da vostri Teologi? Ma rispondiamo, che altro è negare ad alcuni la vita eterna, altro è condannargli alla morte eterna; siccome altro è, se il Principe esclude alcuni suoi sudditi dalla sua mensa; altro è, se gli condanna alla carcere. Oltrechè non è già, che tutt'i nostri Teologi difendono questa sentenza, la maggior parte non l'approvano: Ed in verità io per me non

(a) *S. Fulgent. l. 1. ad Monimum c.*
(b) *Calvin. l. 3. c. 21. §. 7.*
(c) *S. Prosp. in libell. ad Capit. Gallor. c. 6.*

non so persuadermi, come tal' esclusione positiva dalla vita eterna si uniformi alle Scritture, che dicono: *Diligis enim omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti.* Sap. 11. 25. *Perditio tua, Israel, tantummodo in me auxilium tuum.* Oseæ 13. 9. *Nunquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus Deus, & non ut convertatur a viis suis, & vivat?* Ezech. 18 23. Ed in altro luogo il Signore giura, che non vuole la morte, ma la vita del peccatore: *Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua & vivat.* Ez. 33. 11. *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat.* Matt. 18. 11. *Qui omnes homines vult salvos fieri.* 1. Tim. 2. 4. *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Ib. vers. 6.

69. Posto dunque che il Signore in tanti luoghi si dichiara, che vuol la salute di tutti, ed anche degli empi, come può dirsi che con decreto positivo escluda molti dalla gloria, non già per causa de' loro demeriti, ma solo per suo beneplacito? quando che tal positiva esclusione involve necessariamente, almeno per necessità di conseguenza, la dannazione positiva di essi, giacchè secondo l' ordine da Lui stabilito non vi è mezzo tra l' esclusione dalla vita eterna, e la destinazione all' eterna morte. Nè vale a dire, che per colpa originale già tutti gli uomini son nella massa dannata, e perciò Iddio per alcuni, determina, che restino nella lor perdizione, e per altri che da quella siano liberati. Poichè si risponde, che quantunque tutti nascono figli d' ira, nondimeno sappiamo, che Dio colla volontà antecedente vuole veramente salvi tutti per mezzo di Gesù Cristo. Tanto più ha forza poi questa ragione per gli battezzati, che stanno in grazia, ne' quali, come scrive S. Paolo, non si trova alcuna cosa degna di dannazione: *Nihil ergo nunc damnationis est eis qui sunt in Christo*

sto Jesu. *Rom.* 8. 1. Quindi insegna il Concilio di Trento, che in essi Iddio non trova che odiare: *In renatis enim nihil odit Deus*. *Sess.* 5. *Decr. de pec. Orig. num.* 5. In modo che quei che muoiono dopo il Battesimo immuni da ogni peccato attuale, entrino subito nella gloria beata: *Nihil prorsus eos ab ingressu cæli remoretur*. *Ib.* Ora se Dio rimette a' battezzati intieramente la colpa originale, come possiamo dire che per quella escluda poi alcuni di loro dalla vita eterna? Che di quei peccatori poi, che volontariamente han voluta perdere la grazia battesimale, alcuni voglia Dio liberare dalla dannazione meritata, ed altri no, ciò dipende dalla mera volontà di Dio, e da' suoi giusti giudizi. Del resto, come scrive S. Pietro, anche di tali peccatori, mentre sono in vita, non vuole Iddio che alcuno si danni, ma che si penta del male fatto, e si salvi, *Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti*. 2. *Petr.* 3. 9. In somma dice S. Prospero, che coloro i quali sono morti in peccato, non ebbero necessità di perdersi, per non essere stati predestinati, ma intanto non sono stati predestinati, in quanto sono stati preveduti di voler morire ostinati ne' loro peccati: *Quod hujusmodi in hæc prolapsi mala, sine correctione pœnitentiæ, defecerunt non ex eo necessitatem habuerunt, quia prædestinati non sunt, sed ideo prædestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione præsciti sunt* (a).

70. Da tutto ciò che si è detto ne' passati Paragrafi, si vede in quale confusione de i Dogmi della Fede sono tutti gli Eretici, e specialmente i pretesi Riformati. Sono essi tutti uniti a contraddire gli Articoli, che insegna ha credere la Chiesa Cattolica, ma poi tutti si contraddicono in mille punti di credenza fra di loro, sì che fra

(a) S. Prosp. Resp. 3. ad Capit. Gallor.

fra essi difficilmeute si trova alcuno, che crede ciò che crede l'altro. Esclamano essi, che non cercano e non sieguono altro che la verità, ma come posson trovar la verità, se affatto si allontanano dalla regola della verità? Le verità della Fede non erano per se stesse manifeste a tutti gli uomini, onde se ciascuno fosse stato obbligato a credere, quel che gli paresse migliore secondo il suo proprio giudizio, le questioni tra essi sarebbero state eterne, ed irrimediabili. Pertanto il Signore per toglier la confusione ne' Dogmi della Fede, ha dato il Giudice, al quale ha promessa l'infallibilità, affinchè così finissero le dissensioni; e siccome non v'è che uno Dio, così non vi fosse per tutti che una Fede, come scrive l'Apostolo: *Una fides, unum baptisma, unus Deus. Ephes. 4. 5.*

71. Quale poi è questo Giudice che toglie tutte le controversie circa la Fede, e stabilisce le verità che debbono credersi? è la santa Chiesa, stabilita da Gesù Cristo per colonna, e firmamento della verità, come scrive lo stesso Apostolo: *Scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi, columna, & firmamentum veritatis. 1. Tim. 3. 15.* Sicchè la voce della Chiesa è quella, che c'insegna la verità, e distingue il Cattolico dall' Eretico; come disse lo stesso Salvatore, parlando di colui che disprezza le correzioni de' Prelati: *Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus, & publicanus. Matt. 18. 17.* Ma, dirà taluno: Fra tante Chiese che vi sono nel mondo, quale è la vera, a cui dobbiamo credere? Rispondo in breve, mentre questo punto l'ho trattato a luogo nell' Opera mia della *Verità della Fede*, ed anche nell' Opera Dogmatica contra i Reformati in fine del libro: rispondo (dico) che l'unica vera Chiesa è la Cattolica Romana; e perchè questa è l'unica vera? perchè que-

questa fu la prima fondata da Gesù Cristo. E' certo che il nostro Redentore fondò la Chiesa in cui doveano i fedeli trovar la salute. Egli fu il primo Capo e Maestro delle cose che debbono credersi, ed osservarsi per conseguir la salute. Lasciò poi morendo gli Apostoli, ed i loro Successori a regger questa sua Chiesa; ed a questa promise di assistere sino alla fine de' secoli; *Et ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. Matth.* 28. 20. Promise in oltre che le porte dell'Inferno non mai avrebbero potuto abbatter la sua Chiesa: *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Matth.* 16. 18. Sappiamo poi, che tutti gli Eresiarchi che han fondate le loro Chiese, tutti si son separati da questa prima Chiesa fondata da Gesù Cristo; dunque se questa fu la vera Chiesa del Salvatore, tutte le altre da essa divise necessariamente debbono essere false ed eretiche.

72. Nè vale a dire, come diceano prima i Donatisti, o poi han detto i Protestanti, che in tanto si sono essi separati dalla Chiesa Cattolica, perchè quantunque a principio ella fu vera, appresso nondimeno, per colpa di coloro che l'han governata, si è corrotta in essa la dottrina insegnata da Gesù Cristo. Ciò non vale a dire, perchè il Signore ha detto, come abbiam veduto, che le porte dell'Inferno non mai avrebbero prevaluto contra la Chiesa da lui fondata. Nè vale a replicare, che non è mancata la Chiesa invisibile, ma la sola visibile per colpa de' mali Pastori; neppure vale questa replica, perchè è stato e sarà sempre necessario nella Chiesa, che vi sia un Giudice, visibile ed infallibile, che decida i dubbi, acciocchè i contrasti abbiano fine, ed i veri Dogmi siano sempre sicuri, e certi. Vorrei che questi brevi sentimenti, che qui ho notati, fossero considerati da ciascun Prote-

stante, per intendere poi da lui, come mai può egli sperar salute fuori della Chiesa nostra Cattolica.

§. VIII.

Dell' Autorità de' Concili Generali

73. La Fede non può essere che una, poichè essendo ella indivisibil compagna della verità, siccome la verità è una, così non può essere che una la Fede. Da ciò si deduce, come si è detto, che nelle controversie circa i Dogmi della Fede è stato, e sarà sempre necessario, che vi sia un Giudice infallibile, al giudizio del quale tutti debbono sottoporsi. La ragione è evidente, perchè altrimenti, se dovesse aspettarsi il giudizio di ciascun fedele, secondo vogliono i Settari, oltre l' esser ciò difforme alle sagre Scritture (come vedremo) è contrario anche alla ragion naturale, mentre l' unire i pareri di tutt' i fedeli, e formarne un giudizio distinto nelle Definizioni de' Dogmi di Fede sarebbe una cosa impossibile, ed i contrasti sarebbero eterni, e non vi potrebbe essere più l' unità della Fede, ma vi sarebbero tante Fedi diverse, quante sono le teste degli uomini. Ad accertarci poi delle verità che dobbiamo credere, non basta la sola Scrittura, perchè molte Scritture possono avere diversi sensi, veri, falsi; onde quelli che vorranno prendere i testi in senso perverso, la Scrittura per essi non sarà più regola di Fede, ma fonte di errori. Scrive S. Girolamo: *Non putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu: interpretatione enim perversa, de Evangelio Christi fit hominis Evangelium, aut Diaboli*. E donde mai ne' dubbi della Fede deve aversi il vero senso delle Scritture? deve aversi dal giudizio della Chiesa, la quale come scris-

scrisse l'Apostolo, è la Colonna, e il Firmamento della verità.

74. Che fra tutte le Chiese la Cattolica Romana sia l'unica vera, e tutte l'altre che da quella si son separate, siano false, è cosa evidente da ciò che si è detto, perchè la Chiesa Romana, come confessano gli stessi Settari, è stata certamente la prima fondata da Gesù Cristo; a questa egli promise la sua assistenza sino alla fine del mondo; e questa Chiesa, disse a S. Pietro, che non sarà mai abbattuta dalle porte dell'inferno: per le quali porte, come spiega S. Epifanio, s'intendono l'Eresie, e gli Eresiarchi. Pertanto in tutt'i dubbi di fede noi sottoporci dobbiamo alle dichiarazioni di questa Chiesa, cattivando al suo giudizio il giudizio nostro, in ossequio di Cristo, che ci comanda di ubbidire alla Chiesa, come ne insegna S. Paolo: *Et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequio Christi*. 2. *Cor.* 10. 5.

75. La Chiesa poi c'istruisce per mezzo de' Concili Ecumenici; e perciò la perpetua tradizione di tutt'i fedeli ha tenute sempre per infallibili le definizioni de' Concili generali, e per eretici coloro che a quelle non han voluto sottoporsi. Tali sono stati i Luterani, e i Calvinisti, dicendo che i Concili generali non sono infallibili. Ecco come parlava Lutero (*a*), e nell'*Articolo* 30. fra gli *Articoli* 41. condannati da Papa Leone X. *Via nobis facta est enervandi auctoritatem Conciliorum, & judicandi eorum decreta, & confidenter confitendi quidquid verum videtur, sive prolatum fuerit, sive reprobatum a quocunque Concilio*. Lo stesso scrisse Calvino, e questa falsa opinione è stata poi abbracciata dagli altri Luterani, e da' Calvinisti; mentre anche Calvino con Beza, come scri-

(a) *Luter. lib. de Concil. art.* 28. & 29.

scrive un autore (a), dissero; *che tutt' i Concilii per santi che siano, possono errare in ciò, che spetta alla fede*. All'incontro la Facoltà di Parigi, censurando l'Articolo 30. di Lutero, dichiarò: *Certum est, Concilium generale legitime congregatum in fidei, & morum determinationibus errare non posse*. Ed in verità è troppa ingiustizia il negar l'infallibilità de' Concilii Ecumenici, poichè essi rappresentano la Chiesa universale; sicchè se potessero errare in materia di fede, potrebbe errare tutta la Chiesa, ed in tal caso potrebbero dire gli Atei, che Dio non ha provveduto abbastanza all'unità della fede, alla quale era tenuto a provvedere, volendo che da tutti una sola fede si tenesse.

76. Onde dee tenersi di fede, che i Concilii generali, per quel che tocca a' dogmi, ed a' precetti morali, non possono errare. Ciò si prova per 1. dalle divine scritture. Disse Gesù Cristo: *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, illic sum in medio eorum. Matth.* 18. 20. Oppone a ciò Calvino; Dunque anche il Concilio di due persone non può errare, se si congregano in nome di Dio. Ma come spiegò già il Concilio di Calcedonia nella Lettera a S. Leone Papa (*Act.* 3. *in fin.*), e il Sinodo VI. (*Act.* 17.) le parole *in nomine meo* non dinotano già il congresso di persone private, che si uniscono per risolvere affari spettanti a' soli privati interessi, ma l'unione di coloro che congregansi per le definizioni de' punti, che riguardano tutta la società cristiana. Si prova per 2. dalle parole di S. Giovanni: *Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem. Jo.* 16. 13. E prima nel *Cap.* 14. *v.* 16. sta scritto: *Et ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis* &c. Colle

(a) *Joan Vysembegardi Ep. ad Lud. Cotiu.*

le parole, *ut maneat vobiscum in æternum*, ben si fa noto, che lo Spirito-Santo dovea restar nella Chiesa ad ammaestrare nelle verità della fede, non solo gli Apostoli, che non erano già eterni in questa vita mortale, ma i Vescovi ch' erano loro successori. Altrimenti fuori di tal congregazione de' Vescovi non può intendersi dove lo Spirito-Santo avrebbe insegnate tali verità.

77. Per 3. si prova dalle promesse fatte dal Salvatore di sempre assistere alla sua Chiesa, affinchè non erri: *Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. Matth.* 28. 20. *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, & super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Matth.* 16. 18. Il Concilio generale, come si è detto, e come dichiarò il Sinodo VIII. *Act.* 5. rappresenta la Chiesa universale; onde nel Concilio di Costanza fu ordinato, che i sospetti di eresia s' interrogassero: *An non credant Concilium generale universam Ecclesiam repræsentare?* E lo stesso scrissero S. Atanasio, S. Epifanio, Cipriano, S. Agostino, e S. Gregorio (*a*). Se dunque la Chiesa, come si è dimostrato, non può errare; neppure può errare il Concilio, che rappresenta la Chiesa. Si prova inoltre da quei testi, in cui si comanda a' fedeli di ubbidire ai Prælati della Chiesa: *Obedite præpositis vestris, & subjacete eis. Hebr.* 13. 17. *Qui vos audit, me audit: Luc.* 10. 16. *Euntes ergo docete omnes gentes. Matth.* 28. 19. Questi Prelati, stando separati, ben possono errare, e spesso discordano fra di loro ne' punti controversi, dunque dobbiamo udirli come Cristo infallibili, solo quando si trovano congregati ne'

Con-

(a) *S. Athan. Ep. de Synod. Arim. S. Epiph. Ancorat. in fin. S. Cypr. l.* 4. *Ep.* 9. *S. Aug. l.* 1. *contra Donat. c.* 18. *S. Greg. Ep.* 24. *ad Patriarch.*

Concilii. E quindi i SS. Padri han giudicati eretici tutti coloro, che han contraddetto a' Dogmi definiti da' Concilii generali, così S. Gregorio Nazianzeno, S. Basilio, S. Cirillo, S. Ambrogio, S. Atanasio, S. Agostino, S. Leone (*a*).

78. Alle suddette pruove si aggiunge la ragione, che se i Concilii Ecumenici potessero errare, non vi sarebbe nella Chiesa alcun fermo giudizio, col quale terminassero le discordie circa i punti dogmatici, e si conservasse l'unità della fede. Si aggiunge di più, che se i Concilii non fossero nel loro giudizio infallibili, niuna eresia potrebbe dirsi condannata, e vera eresia. In oltre non vi sarebbe certezza di molti libri della Scrittura, come dell' epistola di S. Paolo agli Ebrei, dell' epistola 2. di Pietro, dell' epistola 3. di S. Giovanni, dell' epistole di S. Giacomo e di S. Giuda, e dell' Apocalisse di S. Giovanni, i quali libri, benchè sieno stati ricevuti da' Calvinisti, nondimeno da altri sono stati posti in dubbio, finchè furon dichiarati Canonici dal Concilio IV. Per ultimo aggiungesi, che se potessero errare i Concilii, avverrebbe che tutti i medesimi avrebbero commesso un errore intollerabile di proporre a credere di fede cose, di cui non costa se sieno vere o false; e così caderebbero a terra anche i Simboli del Niceno, del Costantinopolitano, dell' Efesino, e del Calcedonese, ove furon dichiarati di fede più dogmi, che prima non eran tenuti per tali; e pure questi quattro Concilii sono stati ricevuti di fede dagli stessi Novatori. Ma veniamo alle loro molte, ed importune opposizioni.

79. Oppone per 1. Calvino (*b*) più luoghi della

(a) *S. Greg. Nazianz. Ep. ad Cledon. S. Basil. Ep.* 78. *S. Cyril. de Trinit. S. Ambr. Ep.* 32. *S. Athan. Ep. ad Episc. Afric. S. Aug. l.* 1. *de Bapt. c.* 18. *S. Leo Ep.* 77. *ad Anatol.*

(b) *Calv. Inst. l.* 4. *c.* 9. §. 3.

la Scrittura, dove i Profeti, Sacerdoti, e Pastori son chiamati bugiardi, ed ignoranti. *Propheta usque ad Sacerdotem, cuncti faciunt mendacium.* Jer. 8. 10. *Speculatores ejus cæci omnes & Pastores ipsi nihil sciunt.* Isa. 56. 10. & 11. Si risponde, che più volte nella Scrittura per alcuni cattivi si riprendono tutti, come avverte S. Agostino (a) in quel passo: *Omnes quærunt quæ sua sunt.* Phil. 2. 21. Il che certamente non fu negli Apostoli, che cercavano la sola gloria di Dio; e perciò S. Paolo esorta i Filippesi: *Imitatores mei estote fratres, & observate eos qui ita ambulant.* Phil. 3. 17. Di più si risponde, che ne' primi testi citati si parla de' Sacerdoti e Pastori separati tra di loro, che ingannavano la gente, ma non di coloro, che parlano congregati in nome di Dio. Si aggiunge, che la Chiesa del nuovo Testamento ha ricevute promesse molto più ferme, che non aveva la Sinagoga, la quale non fu già chiamata, come la nostra: *Ecclesia Dei vivi, columna, & firmamentum veritatis.* 1. Tim. 3. 15. Replica Calvino (b), che anche nella nuova legge vi sono molti falsi Profeti e Seduttori, come si dice in S. Matteo (24. 4.): *Et multi pseudoprophetæ surgent, & seducent multos.* E ciò anche è vero, ma questo testo ben dovea Calvino applicarlo a se, a Lutero, a Zuinglio, e non già a' Concili Ecumenici de' Vescovi, a' quali sta promessa l' assistenza dello Spirito-Santo, onde ben possono dire: *Visum est Spiritui-Sancto, & nobis.* Act. 15. 28.

80. Oppone per 2. Calvino a' Concilii l' iniquità del Concilio di Gaifas, che fu ben generale di tutt' i Principi de' Sacerdoti, ed ivi fu condannato Gesù-Cristo come reo di morte. *Matth.*

26.

(a) *S. Aug. de Unit. Eccl. c.* 11.
(b) *Calv. loco cit.* §. 4.

26. 66. Dunque, ne deduce; che anche i Concilii Ecumenici son fallibili. Si risponde, che noi diciamo infallibili i soli Concilii generali legittimi, a' quali assiste lo Spirito-Santo; ma come può dirsi legittimo, ed assistito dallo Spirito-Santo quel Concilio, ove si condannava come bestemmiatore Gesù Cristo per avere attestato di esser figlio di Dio, dopo tante pruove ch'egli ne avea date di esser tale; e dove si procedea con inganni subornando i testimoni, e si operava per invidia, come conobbe lo stesso Pilato: *Sciebat enim, quod per invidiam tradidissent eum? Matth.* 27. 18.

81. Oppone per 3. Lutero (*in art.* 29.) che S. Giacomo nel Concilio di Gerusalemme mutò la sentenza data da S. Pietro; giacchè S. Pietro dice che i Gentili non fossero tenuti a precetti legali, ma S. Giacomo disse, che doveano astenersi dalle carni sagrificate agl' idoli, dalla fornicazione, dal sangue, e dagli animali suffogati, il che era un vero giudaizzare. Si risponde con S. Agostino, e S. Geronimo (*a*), che quella proibizione non fu mutare la sentenza di S. Pietro, nè fu propriamente imporre l'osservanza della legge vecchia, ma fu un precetto temporale di disciplina, affin di quietare i Giudei che non poteano soffrire in quei principii di vedere, che i Gentili si cibassero di sangue e carni da loro così abborrite; ma questo fu un semplice precetto, che passato quel tempo non ebbe più vigore, come avverte lo stesso S. Agostino (*b*).

82. Si oppone per 4. che nel Concilio di Neocesarea, ricevuto già dal Sinodo Niceno I. (come si attesta nel Concilio Fiorentino) trovasi l'

(a) *S. August. l.* 32. *contra Faustum cap.* 13. *&* *S. Hieron. Ep. ad August. quæ est* 11. *inter Epist. August.*
(b) *S. Aug. loco cit.*

l' errore di proibirsi le seconde nozze con queste parole: *Presbyterum convivio secundarum Nuptiarum interesse non debere*. Ma (dicono) come potea farsi questa proibizione, contra l'Epistola di S. Paolo, che dice: *Si dormierit vir ejus, liberata est; cui vult nubat: tantum in Domino?* 1. *Tim.* 7. 39. Si risponde, che nel Concilio Neocesarese non già si vietarono le seconde nozze, ma solamente la solenne celebrazione di esse, ed i conviti che solo nelle prime si usavano; e perciò si proibì al prete di assistere, non già al matrimonio, ma al convito, che riguardava la solennità. Oppone per 5. Lutero, che nel Concilio di Nicea fu proibita la Milizia, quando il Battista la diè per lecita. *Luc.* 3. 14. Si risponde, che nel Concilio non si proibì la milizia, ma il sagrificare agl'idoli per ottenere il cingolo militare attesochè siccome scrive Ruffino (*a*), non si dava il cingolo se non ai sagrificanti, e solo questi furon condannati dal Concilio nel *Can. II.* Per 6. oppone lo stesso Lutero, che nel detto Concilio si ordinò di ribattezzare i Paoliniani; quando all'incontro in un altro Concilio, nominato Plenario da S. Agostino (quale si crede il Concilio celebrato da tutta la Francia in Arles) fu proibito di ribattezzare gli Eretici, secondo ordinò S. Stefano Papa contra il sentimento di S. Cipriano. Si risponde, che intanto si ordinò dal Niceno, che i Paoliniani si ribattezzassero, perchè questi Eretici, credendo Cristo puro uomo, corrompeano la forma del Battesimo, e non battezzavano in nome delle tre persone, e perciò il loro Battesimo era affatto nullo: a differenza degli altri Eretici, che battezzavano in nome della Trinità, benchè non credeano essere egualmente Dio le tre persone.

85.

(a) Ruffin. Histor. l. 10. c. 32.

83. Oppongono per 8. li Novatori, che Concilio Cartaginese III. al *Can.* 47. si nu rano per libri sagri Tobia, Giuditta, Baruch Sapienza, l'Ecclesiastico, e' Maccabei; al contro nel Concilio di Laodicea al *capo ult.* libri si ributtano. Si risponde per 1. che bedue questi Concilii non furono Ecumenici primo nonperò fu provinciale di 22. Vesc ma il Cartaginese fu Nazionale di 44. Vesc e di più questo fu confermato dal Papa I IV. (come si legge nel *Can. de libellis Dist.* e fu posteriore a quello di Laodicea; onde dirsi, che emendasse il primo. Si risponde 2. che il Concilio di Laodicea non già rib i mentovati libri, ma solo tralasciò di anı rarli tra i Canonici, perchè allora ciò era dubbia; ma nel secondo di Cartagine, chi meglio la verità, furono rettamente ammess sagri. Oppongono per 9. che in alcuni Ca del Sinodo VI. vi furono espressi più errori me il dover ribattezzare gli Eretici, esser le nozze de' Cattolici cogli Eretici. Si risp col Bellarmino (*a*), che quei Canoni furono posti dagli Eretici, onde nel Sinodo VII. (*Azione* 4.) fu dichiarato, che tali Canoni erano già del Sinodo VI. ma che furon fatti ti anni dopo in un Concilio illegittimo a t di Giuliano II. chè fu anzi riprovato dal F come attesta il Ven. Beda (*a*). Oppongon 10. che il Sinodo VII. cioè il Niceno II. fu posto al Costantinopolitano celebrato sot Imperator Copronimo intorno al culto dell magini, dove tal Culto fu proibito. Si ri de, che questo Costantinopolitano non fu timo, nè fu generale, ma fu di pochi Ves senza l'intervento de' Legati Pontificii, e d

(a) *Bellarm. de Concil. lib.* 2. *c.* 8. *vers.* 13.
(b) *Beda lib. de sex ætatib.*

Patriarchi, cioè dell'Alessandrino, Antiocheno, e Gerosolimitano, che doveano intervenirvi secondo la disciplina di quei tempi.

84. Oppongono per 11. che il Sinodo Niceno II. fu riprovato dal Concilio di Francoford. Ma si risponde col Bellarmino nel luogo citato, che ciò avvenne per errore, mentre quello di Francoford suppose, che nel Sinodo di Nicea vi era stabilito, che le sagre immagini dovessero venerarsi con culto di *Latria*, e che quel Concilio era stato celebrato senza consenso del Papa; ma ambedue queste cose furono false, come apparisce dagli stessi atti del Niceno. Oppongono per 12. che nel Concilio Lateranese IV. fu definita di fede la transustanziazione del pane, e del vino nel corpo e sangue di Gesù Cristo, quando che nel Concilio Efesino si fulminò l'anatema contra chi proferisce altro simbolo fuori di quello fatto dal Niceno I. Si risponde per 1. che il Lateranese non compose già nuovo simbolo, ma solo definì la questione che allora si agitava. Si risponde per 2.° che l'Efesino anatematizzò, chi facesse un simbolo contrario a quello di Nicea, ma non già un simbolo nuovo, ove si dichiarasse qualche punto prima non dichiarato. Oppongono per 13. che ne' Concili, definendosi i punti colla maggior parte de' voti, facilmente può definirsi un errore per causa di un voto di più; e così può accadere, che la miglior parte resti vinta dalla maggiore. Si risponde, che l'errore ben può accadere ne' congressi puramente umani, che la parte maggiore vinca la migliore; ma non già ne' Concili Ecumenici, dove presiede lo Spirito Santo, ed assiste Gesù Cristo secondo le divine promesse, che ne abbiamo.

85. Si oppone per 14. che al Concilio non altro spetta che far ricerca della verità, ma il decidere i dubbi tocca alla scrittura; onde le de-

fi-

finizioni non dipendono già dalla maggioranza de' voti, ma da quel giudizio che più alla Scrittura si uniforma; e perciò dicono poi, che ciascuno ha diritto di esaminare i decreti del Concilio per vedere se uniformansi alla parola divina; così Lutero, Calvino (*a*), ed altri Protestanti. Ma noi rispondiamo, che ne' Concilii Ecumenici i Vescovi son quei che formano il giudizio infallibile de' dogmi, al quale senza esame debbono tutti ubbidire. Ciò si prova dal Deuteronomio, ove ordinò il Signore, che i dubbi si decidessero dal Sacerdote che presiede al Concilio, e fu imposta la pena di morte a chi non ubbidiva: *Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, morietur homo ille. Deut.* 17. 12. Si prova poi maggiormente dal Vangelo, ove sta detto: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus & publicanus. Matt.* 18. 17. Ora il Concilio Ecumenico, come si è detto, per sentenza comune rappresenta questa Chiesa, a cui si deve ubbidire. Si aggiunge, che nel Concilio di Gerusalemme (*Act.* 15. & 16.) si definì la questione de' legali, non già colla scrittura, ma co' voti degli Apostoli, ed al loro giudizio restaron tutti obbligati ad ubbidire. Dunque replicano i Settari, l'autorità del Concilio è maggiore di quella della scrittura? questa è bestemmia, esclama Calvino (*b*). Rispondiamo, che la parola di Dio, così la scritta qual'è la sagra scrittura, come la non iscritta qual' è la tradizione, è certamente preferita a tutti i Concilii; ma i Concilii non già formano la parola di Dio, ma solamente dichiarano quali sieno le vere scritture, o le vere tradizioni, e quale sia il vero lor senso; sicchè non danno loro l'autori-

tà

(a) *Luther. de Conc. art.* 29. & *Calvin. Inst. l.* 4. *c.* 9. §. 8.

(b) *Calvin. Inst. l.* 4. *c.* 9. §. 14.

tà della infallibilità, ma dichiarano quella che già aveano, deducendola dalle stesse scritture, e così definiscono i dogmi, che debbon tenersi poi da' fedeli; ed in tal modo il Niceno definì, che il verbo è Dio, e non creatura; e il Tridentino, che nell' Eucaristia vi è il vero corpo, e non la sola figura di Gesù Cristo.

86. Ma dicono gli Eretici, che questa Chiesa non è composta solamente da' Vescovi, ma da tutti i fedeli, Ecclesiastici, e Secolari, e perchè poi i Concilii si han da celebrare dai soli Vescovi? Disse pertanto Lutero, che ne' Concilii debbono esser Giudici tutti i Cristiani, di qualunque genere si siano. Ciò pretendeano i Protestanti nel tempo del Concilio di Trento, di avere anch' essi la voce decisiva dei punti dogmatici; e ciò fu quando furono i medesimi invitati di nuovo di venire al Concilio per esporre le loro ragioni sulle materie controverse, avendo il Concilio con un nuovo salvocondotto promessa loro tutta la sicurezza nel tempo della loro dimora, e tutta la libertà di conferire coi padri, e di partirsi da Trento, quando loro piacesse. Vennero i loro Ambasciadori, e sul principio dissero, che la sicurtà loro data non bastava; mentre il Concilio di Costanza avea determinato non doversi osservare la fede pubblica a' rei di Religione. Ma rispondeasi a ciò da' padri di Trento, che il salvocondotto dato dal Concilio di Costanza à Giovanni Hus non gli era stato concesso dal Concilio, a cui spetta il procedere in materia di fede, ma dall' Imperator Sigismondo, onde ben poteva il Concilio sovra di lui esercitar la sua giurisdizione. Oltrechè, come riferimmo nell' istoria al primo tomo (a), il salvocondotto dato ad Hus dall' Imperatore era solo per gli altri delitti, che gli era-

(a) *Istor. to. 1. cap. 10. art. 5. n. 43.*

come dissero gli Apostoli nel Concilio d
salemme: *Visum est Spiritui-Sancto*, &
Act. 15. 18.

83. Quindi scrisse S. Cipriano (*a*): *I*
est in Episcopo. E S. Ignazio Martire
ma disse: *Episcopus omnem principatum*
testatem ultra omnes obtinet. Nel Conci
cedonese (*c*) si disse: *Synodus Episcopor*
non Clericorum, *superfluos foras mittite*
Concilio di Costanza sebbene furono am
dare i loro voti anche i Teologi, i Gi
sulti, e' ministri dei Principi; si dichiarò
meno, che ciò correva circa la sola mat
lo Scisma, affin di estinguerlo, ma non
torno ai dogmi di fede. Si sa ancora, c
assemblea del Clero di Francia dell'am
i Parochi di Parigi si protestarono con u
blica scrittura, che essi non riconoscea
giudici della fede se non i soli Vescovi.
civescovo di Spalatro Marcantonio de D
ch'era poco sano nella fede scrisse: *Co*
totius Ecclesiæ in aliquo articulo non mi
telligitur in Laicis, *quam etiam in Pr*

ad fidei propositiones statuendas consensum Laicorum requirit.

89. E' vero che ne' Concilii Ecumenici si ammettono anche i Generali degli ordini, e gli Abati a dare il voto decisivo, ma ciò è solo per privilegio, e consuetudine; del resto di legge ordinaria i soli Vescovi sono i giudici secondo la tradizione de' padri, come scrivono S. Cipriano, S. Ilario, S. Ambrogio, S. Girolamo, Osio, S. Agostino, S. Leone Magno (*a*), ed altri. Ma dicono, che nel Concilio di Gerusalemme v' intervennero non solo gli Apostoli, ma anche i Seniori: *Convenerunt Apostoli, & Seniores. Act.* 15. 6. Ed anch essi diedero il lor parere: *Tunc placuit Apostolis, & Senioribus &c. v.* 22. Si risponde da alcuni, intendersi per Seniori Vescovi, che in quel tempo erano stati già consacrati dagli Apostoli. Da altri si risponde che quei Seniori furon chiamati, non come giudici, ma Consultori per dare il lor parere, e così quietare maggiormente il popolo. Nè vale il dire, che molti Vescovi son portati da pregiudizi, o sono di mali costumi a cui manca la divina assistenza, o sono ignoranti a cui manca la necessaria dottrina: perchè si risponde, che avendo Dio promessa l' infallibilità alla sua Chiesa, e per essa al Concilio che la rappresenta, Dio stesso dispone, che nel definirsi i dogmi della fede vi concorrano tutt' i mezzi che vi bisognano. Onde sempre che non apparisce per certo il difetto di qualche definizione per mancanza di qualche requisito assolutamente necessario, ogni fedele dee sottoporsi al giudizio fatto dal Concilio.

90. Parlando poi degli altri errori che professano i Settari, contra la Tradizione, contra i sa-

(a) S. Cypr. Ep. ad Jubajan. S. Hilar. de Synod. S. Ambros. Ep. 22. S. Hieron. Apolog. 2. contra Ruffin. Osius ap. S. Athanas. Ep. ad Solit. S. Leo Magnus Ep. 16.

sagramenti, contra la messa, contra la comunione sotto la sola specie del pane, e contra l' invocazione de' santi, e venerazione delle loro feste, reliquie, ed immagini, e contra il Purgatorio, le indulgenze, e celibato degli Ecclesiastici; lascio qui di scriverne, perchè già sufficientemente gli ho confutati nella mia opera dogmatica sul Concilio di Trento contra i Riformati, vedi *Sess. XXIII. pag.* 354. §. *I.* & *II.* Ma per far concetto dello spirito di questi nuovi maestri di fede, voglio qui notare una bella proposizione di Lutero, che disse in pubblico in una predica al popolo (*a*), stando egli allora sdegnato contra alcuni tumultuanti, che non aveano voluto dipendere dal suo consiglio, asserì per metter loro timore: *Io mi rivocherò di quanto ho scritto, ed insegnato, e ne farò la mia ritrattazione.* Ecco la bella fede che insegnava questo nuovo riformatore della Chiesa, pronto a rivocarla, quando non si vedesse rispettato! E simile è la fede di tutti gli altri Settari, i quali non possono esser mai stabili nella loro credenza, allorchè si trovano usciti dalla vera Chiesa, ch'è l' unica arca di salute.

CONFUTAZIONE XII.

Degli errori di Michele Bajo.

Per confutare il falso Sistema di Michele Bajo, bisogna qui trascrivere le sue 79. Proposizioni dannate, poichè da queste si ricava qual fosse il suo Sistema. Ecco le proposizioni condannate dal Papa S. Pio V. nell' anno 1564. nella sua Bolla, che comincia: *Ex omnibus afflictionibus* &c. „ 1. Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gra-
tia.

(a) *Luther. Serm. in Abus. to.* 7. *p.* 275.

„ tia. 2. Sicut opus malum ex natura sua est
„ mortis æternæ meritorium, sic bonum opus
„ ex natura sua est vitæ æternæ meritorium.
„ 3. Et bonis Angelis, & primo homini, si in
„ statu illo permansissent usque ad ultimum vi-
„ tæ, felicitas esset merces, & non gratia. 4.
„ Vita æterna homini integro, & Angelo pro-
„ missa fuit intuitu bonorum operum: & bona
„ opera ex lege naturæ ad illam consequendam
„ per se sufficiunt. 5. In promissione facta An-
„ gelo, & primo homini continetur naturalis
„ justitiæ constitutio, quæ pro bonis operibus,
„ sine alio respectu, vita æterna justis promit-
„ titur. 6. Naturali lege constitutum fuit ho-
„ mini, ut si in obedientia perseveraret, ad e-
„ am vitam pertransiret, in qua mori non pos-
„ set. 7. Primi hominis integri merita fuerunt
„ primæ creationis munera: sed juxta modum
„ loquendi Scripturæ Sacræ, non recte vocan-
„ tur gratiæ; quo fit ut tantum merita, non
„ etiam gratiæ debeant nuncupari. 8. In redem-
„ ptis per gratiam Christi nullum inveniri potest
„ bonum meritum, quod non sit gratis indigno
„ collatum. 9. Dona concessa homini integro,
„ & Angelo, forsitan, non inprobanda tatione,
„ possunt dici gratia: sed quia secundum usum
„ Scripturæ nomine gratiæ tantum ea munera
„ intelliguntur quæ per Jesum male merenti-
„ bus & indignis conferuntur, ideo neque me-
„ rita, nec merces quæ illis redditur, gratia di-
„ ci debet. 10. Solutionem pœnæ temporalis,
„ quæ peccato dimisso sæpe manet, & corpo-
„ ris resurrectionem, proprie nonnisi meritis
„ Christi adscribendam esse. 11. Quod pie & ju-
„ ste in hac vita mortali usque in finem con-
„ versati vitam, consequimur æternam, id non
„ proprie gratiæ Dei, sed ordinationi naturali
„ statim initio creationis constitutæ, justo Dei
„ judicio deputandum est. 12. Nec in hac re-

tri-

„ tributione bonorum ad Christi meritum respi-
„ citur, sed tantum ad primam constitutionem
„ generis humani, in qua lege naturali institu-
„ tum est, ut justo Dei judicio obedientiæ man-
„ datorum vita æterna reddatur. 13. Pelagii sen-
„ tentia est, opus bonum citra gratiam ado-
„ ptionis factum non esse Regni Cœlestis meri-
„ torium. 14. Opera bona a filiis adoptionis fa-
„ cta non accipiunt rationem meriti, ex eo quod
„ fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem cor-
„ da filiorum Dei, sed tantum ex eo quod sunt
„ conformia Legi, quodque per ea præstatur
„ obedientia Legi. 15. Opera bona justorum non
„ accipient in die judicii extremi ampliorem mer-
„ cedem, quam justo Dei judicio merentnr acci-
„ pere. 16. Ratio meriti non consistit in eo quod
„ qui bene operatur, habeat gratiam & inhabi-
„ tantem Spiritum-Sanctum, sed in eo solum
„ quod obedit divinæ Legi, 17. Non est vera
„ Legis obedientia, quæ fit sine caritate. 18.
„ Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt esse neces-
„ sarium ad rationem meriti, ut homo per gra-
„ tiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.
„ 19. Opera Catechumenorum, ut Fides, &
„ Pœnitentia, ante remissionem peccatorum fa-
„ cta sunt vitæ æternæ merita quam ii non
„ consequentur, nisi prius præcedentium delicto-
„ rum inpedimenta tollantur. 20. Opera justi-
„ tiæ, & temperantiæ, quæ Christus fecit, ex
„ dignitate Personæ operantis non traxerunt ma-
„ jorem valorem. 21. Nullum est peccatum
„ ex natura sua veniale, sed omne peccatum
„ meretur pœnam æternam. 22. Humanæ natu-
„ ræ sublimatio & exaltatio in consortium Divi-
„ næ naturæ debita fuit integritati primæ con-
„ ditionis; ac proinde naturalis dicenda est,
„ non supernaturalis 23. Cum Pelagio sentiunt,
„ qui textum Apostoli ad Romanos secundo:
„ *Gentes quæ legem non habent, naturaliter*

quæ

„ *quæ legis sunt faciunt;* intelligunt de Gen-
„ tilibus fidem non habentibus. 24. Absurda est
„ eorum sententia, qui dicunt, hominem ab i-
„ nitio dono quodam supernaturali, & gratuito
„ supra conditionem naturæ fuisse exaltatum,
„ ut fide, spe, caritate Deum supernaturaliter
„ coleret. 25. A vanis, & otiosis hominibus
„ secundum insipientiam Philosophorum excogi-
„ tata est sententia hominem ab initio sic con-
„ stitutum, ut per dona naturæ superaddita fue-
„ rit largitate Conditoris sublimatus, & in Dei
„ filium adoptatus, & ad Pelagianismum reji-
„ cienda est illa sententia. 26. Omnia opera In-
„ fidelium sunt peccata, & Philosophorum vir-
„ tutes sunt vitia. 27. Integritas primæ crea-
„ tionis non fuit indebita humanæ naturæ exal-
„ tatio, sed naturalis ejus conditio. 28. Libe-
„ rum arbitrium sine gratiæ Dei adjutorio non-
„ nisi ad peccandum valet. 29. Pelagianus est
„ error dicere, quod liberum arbitrium valet
„ ad ullum peccatum vitandum. 30. Non so-
„ lum fures ii sunt & latrones, qui Christum
„ viam, & ostium veritatis & vitæ negant;
„ sed etiam quicunque aliunde quam per Chri-
„ stum in viam justitiæ, hoc est, ad aliquam
„ justitiam conscendi posse dicunt; aut ten-
„ tationi ulli sine gratiæ ipsius adjutorio resi-
„ stere hominem posse, sic ut in eam non
„ inducatur, aut ab ea superetur. 31. Caritas
„ perfecta & sincera, quæ est ex corde puro
„ & conscientia bona, & fide non ficta, tam
„ in Catechumenis, quam in Pœnitentibus pot-
„ est esse sine remissione peccatorum. 32. Ca-
„ ritas illa quæ est plenitudo Legis, non est
„ semper conjuncta cum remissione peccatorum.
„ 33. Catechumenus juste, recte, & sancte vi-
„ vit, & mandata Dei observat, ac Legem im-
„ plet per caritatem, ante obtentam remissio-
„ nem peccatorum, quæ in Baptismi lavacro

„ de-

„ demum percipitur. 34. Distinctio illa dupli-
„ cis amoris, naturalis videlicet, quo Deus a-
„ matur ut auctor naturæ, & gratuiti, quo Deus
„ amatur ut beatificator, vana est & commenti-
„ tia, & ad illudendum Sacris Litteris, & plu-
„ rimis Veterum testimoniis excogitata. 35. O-
„ mne quod agit peccator, vel servus peccati
„ peccatum est. 36. Amor naturalis, qui ex
„ viribus naturæ exoritur, & sola Philosophia
„ per elationem præsumtionis humanæ, cum
„ injuria Crucis Christi defenditur a nonnullis
„ Doctoribus. 37. Cum Pelagio sentit, qui bo-
„ ni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ
„ solis viribus ortum ducit, agnoscit. 38. O-
„ mnis amor creaturæ naturalis, aut vitiosa est
„ cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joan-
„ ne prohibetur: aut laudabilis illa caritas, qua
„ per Spiritum-Sanctum in corde diffusa Deus
„ amatur. 39. Quod voluntarie fit, etiam-
„ si in necessitate fiat, libere tamen fit. 40.
„ In omnibus suis actibus peccator servit do-
„ minanti cupiditati. 41. Is libertatis modus,
„ qui est a necessitate, sub libertatis nomine non
„ reperitur in scripturis, sed solum libertatis a
„ peccato. 42. Justitia, qua justificatur per fi-
„ dem impius, consistit formaliter in obedientia
„ mandatorum, quæ est operum justitia, non
„ autem in gratia aliqua animæ infusa, qua ad-
„ optatur homo in filium Dei, & secundum in-
„ teriorem hominem renovatur, & Divinæ na-
„ turæ consors efficitur, ut sic per Spiritum-
„ Sanctum renovatus, deinceps bene vivere, &
„ Dei mandatis obedire possit. 43. In homini-
„ bus pœnitentibus, ante Sacramentum absolu-
„ tionis, & in Catechumenis ante Baptismum
„ est vera justificatio, & separata tamen a re-
„ missione peccatorum. 44. Operibus plerisque,
„ quæ a fidelibus fiunt solum ut Dei mandatis
„ pareant, cujusmodi sunt obedire parentibus,
„ de-

„ depositum reddere, ab homicidio, a furto, a
„ fornicatione abstinere, justificantur quidem ho-
„ mines quia sunt legis obedientia, & vera le-
„ gis justitia; non tamen iis obtinent incremen-
„ ta virtutum. 45. Sacrificium Missæ non alia
„ ratione est Sacrificium, quam generali illa,
„ qua omne opus quod fit, ut sancta societate
„ Deo homo inhæreat. 46. Ad rationem, & de-
„ finitionem peccati non pertinet voluntarium
„ nec definitionis quæstio est, sed caussæ, & o-
„ riginis, utrum omne peccatum debeat esse vo-
„ luntarium. 47. Unde peccatum originis vere
„ habet rationem peccati, sine ulla relatione,
„ ac respectu ad voluntatem, a qua originem
„ habuit. 48. Peccatum originis est habituali
„ parvuli voluntate voluntarium, & habituali-
„ ter dominatur parvulos, eo quod non gerit
„ contrarium voluntatis arbitrium. 49. Et ex
„ habituali voluntate dominante fit ut parvulus
„ decedens sine regenerationis Sacramento, quan-
„ do usum rationis consequens erit, actualiter
„ Deum odio habeat, Deum blasphemet, & Le-
„ gi Dei repugnet. 50. Parva desideria, quibus
„ ratio non consentit, & quæ homo invitus
„ patitur, sunt prohibita præcepto: *Non concu-*
„ *pisces*. 51. Concupiscentia, sive lex membro-
„ rum, & prava ejus desideria, quæ inviti sen-
„ tiunt homines, sunt vera legis inobedientia.
„ 52. Omne scelus est ejus conditionis, ut su-
„ um auctorem, & omnes posteros eo modo
„ inficere possit, quo infecit prima transgressio.
„ 53. Quantum est ex vi transgressionis, tan-
„ tum meritorum malorum a generante contra-
„ hunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis,
„ quam qui cum majoribus. 54. Definitiva hæc
„ sententia, Deum homini nihil impossibile præ-
„ cepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pe-
„ lagii sit. 55. Deus non potuisset ab initio ta-
„ lem creare hominem, qualis nunc nascitur.

„ 56.

„ 56. In peccato duo sunt, actus, & reatus:
„ transeunte autem actu nihil manet, nisi rea-
„ tus, sive obligatio ad pœnam. 57. Unde in
„ Sacramento Baptismi, aut Sacerdotis absolu-
„ tione proprie reatus peccati dumtaxat tolli-
„ litur; & ministerium Sacerdotum solum li-
„ berat a reatu. 58. Peccator pœnitens non vi-
„ vificatur ministerio Sacerdotis absolventis, sed
„ a solo Deo, qui pœnitentiam suggerens, &
„ inspirans vivificat eum, & resuscitat; ministe-
„ rio autem Sacerdotis solum reatus tollitur.
„ 59. Quando per eleemosynas aliaque pœniten-
„ tiæ opera Deo satisfacimus pro pœnis tempo-
„ ralibus, non dignum pretium Deo pro pecca-
„ tis nostris offerimus, sicut quidam errantes
„ autumant (nam alioqui essemus saltem aliqua
„ ex parte redemptores), sed aliquid facimus,
„ cujus intuitu Christi satisfactio nobis applica-
„ tur, & communicatur. 60. Per passionis San-
„ ctorum in indulgentiis communicatas non pro-
„ prie redimuntur nostra delicta, sed per com-
„ munionem caritatis nobis eorum passiones im-
„ partiuntur, & ut digni simus, qui pretio San-
„ guinis Christi a pœnis pro peccatis debitis li-
„ beremur. 61. Celebris illa Doctorum distin-
„ ctio, divinæ legis mandata bifariam impleri,
„ altero modo quantum ad præceptorum operum
„ substantiam tantum, altero quantum ad cer-
„ tum quendam modum, videlicet, secundum
„ quem valeant operantem perducere ad regnum
„ (hoc est ad modum meritorum) commenti-
„ tia est, & explodenda. 62. Illa quoque opus
„ dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto
„ & omnibus circumstantiis rectum est, & bo-
„ num (quod moraliter bonum appellare con-
„ sueverunt), vel quia est meritorium regni æ-
„ terni, eo quod sit a vivo Christi membro per
„ spiritum caritatis, rejicienda est. 63. Sed &
„ illa distinctio duplicis justitiæ, alterius, quæ fit
„ per

„ per spiritum caritatis inhabitantem, alterius,
„ quæ fit ex inspiratione quidem Spiritus-Sancti
„ cor ad penitentiam excitantis, sed nondum cor
„ habitantis, & in eo caritatem diffundentis, qua
„ divinæ legis justificatio impleatur, similiter
„ rejicitur. 64. Item & illa distinctio duplicis vi-
„ vificationis, alterius, qua vivificatur peccator,
„ dum ei pœnitentiæ, & vitæ novæ propositum,
„ & inchoatio per Dei gratiam inspiratur, alte-
„ rius, qua vivificatur, qui vere justificatur, &
„ palmes vivus in vite Christo efficitur; pariter
„ commentitia est, & Scripturis minime con-
„ gruens. 65. Nonnisi Pelagiano errore admitti
„ potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive
„ non malus, & gratiæ Christi injuriam facit,
„ quia ita sentit, & docet. 66. Sola violentia
„ repugnat libertati hominis naturali. 67. Ho-
„ mo peccat, etiam damnabiliter in eo, quod
„ necessario facit. 68. Infidelitas pure negativa
„ in his, in quibus Christus non est prædicatus,
„ peccatum est. 69. Justificatio impii fit forma-
„ liter per obedientiam Legis, non autem per
„ occultam communicationem, & inspirationem
„ gratiæ, quæ per eam justificatos faciat imple-
„ re legem. 70. Homo existens in peccato mor-
„ tali, sive in reatu æternæ damnationis, potest
„ habere veram caritatem; & caritas, etiam
„ perfecta, potest consistere cum reatu æternæ
„ damnationis. 71. Per contritionem, etiam cum
„ caritate perfecta, & cum voto suscipiendi Sa-
„ cramentum conjunctam, non remittitur cri-
„ men, extra causam necessitatis, aut Martyrii,
„ sine actuali susceptione Sacramenti. 72. O-
„ mnes omnino justorum afflictiones sunt ultio-
„ nes peccatorum ipsorum; unde & Job, & Mar-
„ tyres, quæ passi sunt, propter peccata sua
„ passi sunt. 73. Nemo, præter Christum est
„ absque peccato originali, hinc Virgo mortua
„ est propter peccatum ex Adam contractum,

„ omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut
„ & aliorum justorum, fuerunt ultiones pecca-
„ ti actualis, vel originalis. 74. Concupiscentia
„ in renatis relapsis in peccatum mortale, in
„ quibus jam dominatur, peccatum est, sicut
„ & alii habitus pravi. 75. Motus pravi concu-
„ piscentiæ sunt pro statu hominis vitiati pro-
„ hibiti præcepto, *Non concupisces*; Unde ho-
„ mo eos sentiens, & non consentiens, trans-
„ greditur præceptum, *Non concupisces*; quam-
„ vis transgressio in peccatum non deputetur.
„ 76. Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis
„ in diligente est, non facit præceptum, *Dili-
„ ges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*
„ 77. Satisfactiones laboriosæ justificatorum non
„ valent expiare de condigno pœnam tempora-
„ lem restantem post culpam conditionatam.
„ 78. Immortalitas primi Hominis non erat gra-
„ tiæ beneficium, sed naturalis conditio. 79.
„ Falsa est Doctorum sententia, primum Ho-
„ minem potuisse a Deo creari, & institui si-
„ ne Justitia naturali ".

1. Si avverta qui, che delle trascritte propo-sizioni molte sono di Bajo espresse parola per parola, alcune altre solamente secondo il senso, altre poi sono di Esseliò suo Socio, e di altri Fautori di Bajo; ma perchè quasi tutte sono da Bajo insegnate, perciò a lui generalmente si a-scrivono. Or da tutte le scritte Proposizioni chiaramente si ricava, qual è il sistema di Ba-jo. Egli distingue tre stati della natura innocen-te, della natura caduta, e della natura riparata.

2. Ed in primo luogo circa lo stato della na-tura *innocente*, dice per 1. che Dio per giusti-zia, e per diritto che ha la creatura, dovè crea-re l'Angelo, e l'uomo per la beatitudine eter-na, come si ha da otto articoli dannati nella Bolla, cioè 21. 23. 24. 26. 27. 55. 72. e 79. Per

2.

2. che alla natura innocente fu dovuta la grazia santificante; questa proposizione nasce per conseguenza dalla prima. Per 3. che i doni fatti agli Angeli, e ad Adamo non furono gratuiti, nè soprannaturali, ma dovuti, e naturali, come si ha dall'*art.* 21. e 27. Per 4. che la grazia concessa ad Adamo, ed agli Angeli non producea meriti soprannaturali, e Divini, ma naturali, e meramente umani, come si ha dagli *art.* 1. 7. e 9. Ed in vero se i meriti sieguono dalla grazia, semprechè i beneficii della grazia erano dovuti, e naturali alla natura innocente, lo stesso dee dirsi de' meriti, che provengono dalla grazia. Per 5. che la beatitudine sarebbe stata, non grazia, ma pura e naturale mercede, se avessero perseverato nell' innocenza come si ha dagli *Art.* 3. 4. 5. e 6. il che era conseguenza delle proposizioni antecedenti; poichè se fosse stato vero, che i meriti nello stato dell' innocenza erano meri umani, e naturali, certamente la beatitudine non sarebbe stata affatto grazia, ma pura mercede.

3. In secondo luogo circa lo stato della natura *caduta* vuole Bajo, che Adamo peccando perdè tutt' i doni della grazia; onde restò incapace di ogni bene, anche naturale e solo capace di male. Da ciò ne deduce per 1. che in coloro che non sono battezzati, o sono caduti in peccato dopo il Battesimo, la concupiscenza, o sia il fomite del bene sensibile, ch'è contrario alla ragione, anche senza consenso della volontà, è vero e proprio peccato, che loro s'imputa per ragion della volontà degli uomini inclusa in quella di Adamo, come sta spiegato nella proposizione 74. Anzi nella proposizione 75. dice Bajo, che tutt' i moti cattivi di senso, benchè non acconsentiti, anche a giusti sono trasgressioni, benchè Dio non ce li imputi. Ne deduce per 2. che quanto fa il peccatore, tutto è intrinseca-

men-

mente peccato, come sta nella proposizione 35. Ne deduce per 3. che in quanto al meritare e demeritare, la sola violenza ripugna alla libertà dell' uomo; in modo che quando fa qualche azione volontaria cattiva, ancorchè la faccia necessariamente, anche pecca, come si ha dalla proposizione 39, e 67. 4. In terzo luogo circa lo stato della natura *riparata* suppone Bajo, che ogni opera buona per sua natura merita la vita eterna, indipendentemente così dalla disposizione Divina, come de' meriti di Gesù Cristo, e dalla cognizione di chi opera, come si ha dalle proposizioni 2. 11. e 15. E da questo falso supposto ne deduce Bajo quattro false conseguenze, per 1. che la giustificazione dell' uomo non consiste nell' infusione della grazia, ma nell' ubbidienza de' precetti, come dalle prop. 42. e 69. Per 2. che anche la carità perfetta non sempre è congiunta colla remissione de' peccati, prop. 31. e 32. Per 3. che co' Sagramenti del Battesimo, e della Penitenza si rimette il reato della pena, ma non già quello della colpa, perchè solo Dio toglie la colpa, prop. 57. e 58. Per 4. che ogni peccato è degno di pena eterna, nè si danno peccati veniali, prop. 21. Ecco dunque che Bajo con tal sistema circa lo stato della natura innocente insegna gli errori di Pelagio, mentre dice con Pelagio che la grazia non è gratuita, nè sovrannaturale, ma naturale e dovuta alla natura. Di più circa lo stato della natura *caduta* Bajo rinnova gli errori di Lutero e di Calvino, stabilendo che l' uomo necessariamente è portato a fare il bene o il male, secondo i moti delle due dilettazioni, celeste, o terrena, che riceve. Circa poi lo stato della natura *riparata* gli errori che insegna, specialmente d' intorno alla giustificazione, all' efficacia de' Sagramenti, ed a' meriti, si vedono così chiaramente condannati dal Concilio di Trento, che se non si leggessero ne' libri di Ba-

jo,

jo, non si potrebbe mai credere, com' egli avesse potuto scriverli dopo esser intervenuto di persona a quel Concilio.

6. Dice nelle proposizioni 42. e 69. che la giustificazione del peccatore non consiste nell' infusione della grazia, ma nell' ubbidienza de' precetti; ma il Concilio insegna (*Sess.* 6. *c.* 7.) che niuno può esser giusto, se non gli vengono comunicati i meriti di Gesù Cristo, mentre per quelli gli s' infonde la grazia, che lo giustifica: *Nemo potest esse justus, nisi cui merita passionis D. N. Jesu Christi communicantur.* E ciò è secondo quel che scrisse l' Apostolo: *Justificati gratis per gratiam ejus. Rom.* 3. 14. Dice che la carità perfetta non sempre è congiunta colla remissione de' peccati, *prop.* 31. e 32. Ma il Concilio parlando specialmente del Sagramento della Penitenza *Sess.* 14. *c.* 4. dice che la contrizione quando è unita colla carità perfetta, giustifica il peccatore, prima che riceva il Sagramento. Dice Bajo, che col Sagramento del Battesimo, e della Penitenza si rimette il reato della pena, ma non della colpa, *prop.* 57. e 58. Ma il Concilio parlando del Battesimo (*Sess.* 5. *Can.* 5.) insegna, che col Battesimo si rimette, e si scancella il reato del peccato originale, ed ogni altra cosa che ha ragione di peccato: *Per Jesu Christi gratiam, quae in Baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti, & tolli totum id quod veram, & propriam peccati rationem habet, illudque non tantum radi, aut non imputari.* Parlando poi del Sagramento della Penitenza insegna distesamente nella *Sess.* 14. *c.* 1. esser verità di fede, che il Signore ha lasciata a' Sacerdoti la facoltà di rimettere i peccati in tal Sagramento, e che la Chiesa condannò come eretici i Novaziani, che tal potestà negavano. Dice Bajo che in coloro, che non sono battezzati, o son caduti dopo il Battesimo, la concu-

pi-

piscenza, o sia ogni moto cattivo di concupiscenza è vero peccato, perchè allora già trasgrediscono il precetto, *Non concupisces*, *prop.* 74. & 75. Ma il Concilio insegna, che la concupiscenza non è peccato, e ch' ella non nuoce a chi non vi consente: *Concupiscentia*, *cum ad agonem relicta sit*, *nocere non consentientibus non valet* .... *Hanc concupiscentiam Ecclesiam nunquam intellexisse peccatum appellari*, *quod vere peccatum sit*, *sed quia ex peccato est*, & *ad peccatum inclinat*. *Sess.* 5. *Ca.* 5.

7. In somma tutto ciò che insegnava Bajo circa i tre stati della natura, sono conseguenze di un solo suo principio, cioè che non vi sono se non due Autori, cioè o la carità teologica con cui si ama Dio sovra tutte le cose come ultimo fine, o la concupiscenza con cui si ama come fine ultimo la creatura, e che fra questi due amori non vi è mezzo. Dice pertanto, che Dio essendo giusto non potè contro il diritto che ha la creatura intelligente, crear l'uomo soggetto alla sola concupiscenza; dunque, giacchè fuori della concupiscenza non vi è altro retto amore se non il soprannaturale, Iddio creando Adamo dovè dargli nel primo istante che lo creò, quest' amor soprannaturale, il fine essenziale di cui è la visione di Dio. Sicchè la carità non fu dono soprannaturale, e gratuito, ma naturale e dovuto alla natura umana; e perciò i meriti della carità furono naturali, e la beatitudine fu pura mercede, non grazia. Da ciò poi ne deduceva in oltre, che il libero arbitrio dopo il peccato, destituto dalla grazia, la qual era come un' appendice della natura, non vale ad altro che a peccare. Ma si risponde, che un tal principio evidentemente è falso, e così vengono ad esser false tutte le conseguenze. Si prova con evidenza contra il principio di Bajo, che la creatura intelligente non ha diritto ad essere: perciò non

ha

ha diritto innato ad una di questa o quella maniera: di più tanti Teologi insigni, che io sieguo, dicono con ragione, che ben Dio potea creare l'uomo nello stato della natura pura, in cui l'uomo nascesse senz'alcun dono sovrannaturale, e senza peccato, ma con tutte le perfezioni, ed imperfezioni, che son conseguenze della stessa natura; sicchè il fine della natura pura fosse naturale, e le miserie umane, come sono la concupiscenza, l'ignoranza, e la morte, e tutti gli altri travagli dell'uomo fossero appendici della natura umana, siccome nello stato presente della natura caduta sono effetti e pene del peccato; e perciò la concupiscenza nel presente stato inclina al peccato molto più, che non avrebbe inclinato nello stato della natura pura, poichè col peccato è restato più oscurato l'intelletto dell'uomo, e più vulnerata la volontà.

8. Fu già errore certamente di Pelagio, il dire che Iddio ha creato in fatti l'uomo nello stato della natura pura. All'incontro fu anche error di Lutero il dire, che lo stato della natura pura ripugna al diritto che ha l'uomo alla grazia, ma quest'errore fu già adottato da Bajo, poichè non era certamente per diritto di natura necessario esser creato l'uomo nello stato della giustizia originale, ma ben potea Iddio crearlo senza peccato, e senza la giustizia originale, atteso il diritto della natura umana. Ciò si pruova primieramente dalle Bolle citate di S. Pio V. di Gregorio XIII. e di Urbano VIII. che confermarono la Bolla di S. Pio, nella quale sta condannato il dire, che il consorzio della Divina natura fu dovuto, e naturale alla natura umana, come dicea Bajo: *Humanæ naturæ sublimatio, & exaltatio in consortium Divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, & proinde naturalis dicenda est, & non supernaturalis*, *propo.* 22. Lo stesso disse nella *propos.* 55. *Deus non*

non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur; s' intende sempre, escluso il peccato. Lo stesso disse nella proposizione 79. *Falsa est Doctorum sententia, primum hominem & potuisse a Deo creari, & institui sine justitia naturali.* Giansenio benchè fosse molto affezionato alla dottrina di Bajo, confessa, che queste Costituzioni Pontificie gli faceano peso: *Hæreo, fateor*, diceva (*a*).

9. Ma i discepoli di Bajo, e di Giansenio primieramente mettono in dubbio, se alla bolla *In eminenti* di Urbano VIII. vi sia obbligo di ubbidire. Risponde loro il Tournely (*b*), che la Bolla essendo ella una legge Dogmatica della Sede Apostolica (*cujus auctoritas*, come strive lo stesso Giansenio, nel luogo citato, *Catholicis omnibus tanquam obedientiæ filiis veneranda est*), ed essendo stata accettata ne' luoghi, ove si agitava la controversia, e nelle Chiese più celebri del mondo, mentre le altre tacitamente vi consentirono, dev' ella tenersi per un giudizio infallibile della Chiesa, al quale tutti non son tenuti di stare, attestando che ciò è insegnato da tutti, anche da Quesnellio.

10. Secondariamente i contrari parlano dell' intelligenza della Bolla di S. Pio, e dicono per 1. che non può mai credersi, che la Sede Apostolica abbia voluto condannare in Bajo la dottrina di S. Agostino, il quale, come suppongono, ha insegnato essere impossibile lo stato della natura pura. Ma si risponde, che il loro supposto è falso, mentre al parere, e giudizio di tanti Teologi, il Santo Dottore in più luoghi insegna il contrario, specialmente scrivendo contra i Manichei (*c*) distingue quattro modi, con cui Dio avrebbe potuto senza biasimo creare le a-

(a) *Jansen. l. 3. de Statu nat. puræ c. ult.*
(b) *Comp. Theol. to. 5. par. 1. Disp. 5. art. 3. §. 2.*
(c) *S. August. l. 3. de lib. arb. c. 20.*

anime, e dice che il secondo modo fra questi sarebbe, se prima di ogni peccato le anime create fossero infuse ne' loro corpi soggette all' ignoranza, alla concupiscenza, e ad altre miserie di questa vita; questo modo stabilisce certamente la possibilità della natura pura. Si osservi Tournely (*a*) dove risponde a tutte le opposizioni, che fa Giansenio su questo punto.

11. Dicono per 2. che nella Bolla di S. Pio le proposizioni di Bajo non furono condannate nel proprio senso da Bajo intento. Le parole della Bolla diceano così: *Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore, & proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas, erroneas, temerarias, &c. respective damnamus* &c. Essi asserivano, che fra la parola *possent*, e le seguenti, *in rigore, & proprio verborum sensu*, non vi era virgola; ma la virgola la voleano posta dopo le parole *ab assertoribus intento;* in modo che restando assoluto il senso dalle parole, *quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent in rigore & proprio verborum sensu ab assertoribus intenta*, diceano che le proposizioni ben poteano sostenersi nel senso proprio, ed intento, come parla la stessa Bolla. Ma in questo modo la Bolla dunque veniva a contraddire a se stessa; condannando quelle sentenze che nel senso proprio, ed intento dall' autore, si poteano sostenere? ma giacchè si poteano sostenere nel proprio senso, perchè le condanna? e perchè volle che Bajo espressamente si ritrattasse? troppo ingiusta cosa sarebbe stato il condannare, ed imporre la ritrattazione di quelle proposizioni, che nel proprio senso poteano difendersi. In oltre, ancorchè nella Bolla di S. Pio vi fosse mancata la virgola do-

(a) *Tourn. t. 5. p. 2. c. 2. p. 67.*

dopo la parola *possent*, niuno poi ha detto, o dubitato, che manchi negli esemplari delle due Bolle susseguenti di Gregorio XIII. e di Urbano VIII. Sicchè a rispetto delle Bolle non si può mettere in dubbio, che le opinioni di Bajo furono condannate.

12. Dicono per 3. che le proposizioni sono state condannate, avendo riguardo alla Divina Onnipotenza; secondo cui ben era possibile lo stato nella natura pura, ma non a riguardo della sapienza, e bontà di Dio. Rispondono i detti Teologi, che se così è, la Sede Apostolica non ha condannato un errore vero, ma finto, giacchè la dottrina di Bajo in verità a riguardo della sapienza, e bontà di Dio non è condannabile. Ma falso è il supposto, che lo stato della natura pura è possibile solo secondo la potenza di Dio, ma non secondo gli altri attributi. Quel che ripugna, o non conviene ad alcuno degli attributi divini, è affatto impossibile, perchè Iddio *Seipsum negare non potest*. 2. *Tim*. 2. 13. Dice S. Anselmo (*a*): *In Deo quantumlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas*. Oltrechè, se fosse vero il Principio de' contrarii, *Nullum dari amorem medium inter vitiosam cupiditatem, & laudabilem caritatem*, anche a riguardo dell'Onnipotenza Divina sarebbe impossibile lo stato della natura pura, secondo essi lo suppongono; mentre ripugna affatto a Dio il produrre una creatura a lui contraria, colla necessità di peccare, quale sarebbe la creatura, secondo la loro ipotesi di possibilità.

13. Del resto sembra a me verità troppo chiara, essere stato possibile lo stato della natura pura, in cui l'uomo fosse stato creato senza la grazia, e senza il peccato, e soggetto alle miserie della vita presente, salva la riverenza, che de-

(a) *S. Anselm. l. 1. Cum Deus homo c. 1.*

devesi alla Scuola Agostiniana, che sostiene l' opposto. Due sono le ragioni evidenti, la prima è perchè ben poteva esser creato l'uomo senz' alcun dono soprannaturale, ma con quelle sole qualità che competono alla natura umana. Dunque la grazia, ch' era soprannaturale, e fu data ad Adamo, non gli fu dovuta, *alioquin* (come dice S. Paolo) *gratia jam non est gratia. Rom.* 11. 6. Siccome poi poteva esser creato l'uomo senza la grazia, così poteva Iddio crearlo senza il peccato; anzi non potea crearlo col peccato, altrimenti sarebbe stato Dio autor del peccato. E così parimente potea crearlo sottoposto alla concupiscenza, ai morbi, ed alla morte, perchè tali difetti sono, come parla S. Agostino, connaturali, e come un' appendice alla costituzione dell' uomo; giacchè la concupiscenza deriva dall' unione dell' anima col corpo, e perciò l' anima ambisce il bene sensibile conveniente al corpo. Così anche i morbi, e le altre miserie umane provengono dall' influsso delle cause naturali, le quali nello stato della natura pura avrebbero parimente influito. Così anche la morte naturalmente deriva dalla pugna continua, che fanno seco i quattro elementi, de' quali è composto il corpo umano.

14. La seconda ragione è, perchè non ripugna ad alcuno attributo Divino il creare l' uomo senza la grazia, e senza il peccato; non ripugna già all' Onnipotenza, come ammette anche Giansenio; nè pur ripugna ad altro attributo, poichè in tale stato, come insegna S. Agostino (*a*), Iddio già darebbe all' uomo tutto ciò ch' è dovuto alla di lui natural condizione, cioè la ragione, la libertà, e le altre facoltà, colle quali potrebbe conservare se stesso, e conseguire il suo fine. Si aggiunge, che tutt' i Teologi (come

(a) *S. August. l.* 3. *de lib. arb. c.* 20. 22. *&* 23.

me confessa lo stesso Giansenio ne' libri, dove parla dello stato della natura pura) sono uniformi in ammettere per possibile un tale stato, atteso il solo diritto della creatura, e fra questi precisamente è il Principe degli Scolastici S. Tommaso l'Angelico. Egli (*a*) insegna che l'uomo ben poteva esser creato senza l'ordine alla visione beatifica, dicendo: *Carentia Divinæ visionis competeret ei, qui in solis naturalibùs esset etiam absque peccato.* Parimente in altro luogo (*b*) insegna, che l'uomo poteva esser creato colla concupiscenza, che insorge contra la ragione: *Illa subjectio inferiorum virium ad rationem non erat naturalis.* E così alcuni Teologi ammetteano la possibilità dello stato della natura pura, come Estio, il Ferrarese, i Salmaticesi, Vega, ed altri col Bellarmino, il quale scrive (*c*) ch'egli non sa come possa dubitarsi di questa sentenza.

15. Veniamo alle obbiezioni de' contrari. La prima obbiezione è per parte della *beatitudine*. Dice Giansenio, che S. Agostino in più luoghi insegna, che Dio senza ingiustizia non potea negare all'uomo innocente la gloria eterna dicendo: *Qua justitia, quæso, a Regno Dei alienatur imago Dei, in nullo transgressu legis Dei?* e cita S. Agostino (*d*). Si risponde, che S. Agostino nel luogo citato parlava contra i Pelagiani secondo lo stato presente, supposta l'ordinazione gratuita dell'uomo al fine soprannaturale; e secondo tal proposito dicea, che ingiustamente sarebbe stato privato l'uomo del Regno di Dio, senza aver peccato. Nè osta quel che dice S. Tommaso (*e*), cioè che naturalmente il desiderio

(a) *S. Thom. qu.* 4. *de Malo a.* 1.
(b) *Idem in Summa* 1. *p. q.* 95. *art.* 1.
(c) *Bellarm. l. de Grat. primi hom. c.* 5.
(d) *S. August. l.* 3. *contra Giulian. c.* 12.
(e) *S. Th. l.* 4. *contra Gentes c.* 50.

rio dell' uomo non trova riposo, se non nella visione di Dio; *Non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant*. Sicchè essendo un tale appetito naturalmente insito nell' uomo, non può egli essere stato creato senza l' ordinazione a questo fine. Si risponde; che lo stesso S. Tommaso in più luoghi, e specialmente nel libro delle questioni disputate (*a*), insegna, che noi per natura non siamo già inclinati in particolare alla visione di Dio, ma solamente alla beatitudine in comune: *Homini inditus est appetitus ultimi sui finis in communi, ut scilicet appetat se esse completum in bonitate; sed in quo ista completio consistat non est determinatum a natura*. Sicchè secondo lo stesso S. Dottore non vi è nell' uomo l' appetito innato alla visione beatifica, ma solo alla beatitudine in genere. Lo stesso conferma il S. Dottore in altro luogo (*b*): *Quamvis ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur, tamen quod feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non est ex inclinatione naturæ*. Nè pure osta il dire, che nella sola visione di Dio può l' uomo esser fatto appieno contento, secondo quel che disse Davide: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. *Ps.* 16. 15. Poichè si risponde, che ciò corre per lo stato presente, in cui è stato creato l' uomo in quest' ordine, che l' ultimo suo fine sia la vita eterna, ma non correrebbe in altro ordine, come nello stato della natura pura.

16. La seconda obbiezione è per parte della *concupiscenza*, onde dicono per 1. i contrari, che Dio non può essere autore della concupiscenza, dicendo S. Giovanni, (*Epist.* 1. *cap.* 2.) ch' ella *Non est ex patre, sed ex mundo*. 1. *Jo.*

2.

(a) *Idem q.* 22. *de Verit.*
(b) *Idem* 4. *Sent. Dist.* 49. *q.* 1. *ar.* 3.

CONFUTAZIONE XIII.

Degli errori di Cornelio Giansenio.

1. Per confutare tutti gli errori di Giansenio basta confutare il suo sistema, il quale in sostanza consiste nel supponere, che la nostra volontà è necessitata ad operare il bene o il male, secondo ella vien mossa e determinata dalla dilettazione celeste, o terrena superiore di gradi, che in noi predomina; senza che possiamo resistere, mentre la dilettazione (come dicea) previene il nostro consenso, anzi ci forza a darlo, ancorchè vi ripugniamo, abusandosi Giansenio in ciò della famigerata sentenza di S. Agostino: *Quod amplius delectat, id nos operemur, necessum est.* Ecco come egli parla: „ Gratia est „ delectatio & suavitas, quà anima in bonum ap„ petendum delectabiliter trahitur; ac pariter de„ lectationem concupiscentiæ esse desiderium il„ licitum, quo animus etiam repugnans in pec„ catum inhiat (a)". E nello stesso libro al *cap.* 9. scrive: „ Utraque delectatio invicem pu„ gnat, earumque conflictus sopiri non potest, „ nisi alteram altera delectando superavit, & eo „ totum animæ pondus vergat, ita ut vigente „ delectatione carnali impossibile sit, quod vir„ tutis, & honestatis consideratio prævaleat".

2. Dice Giansenio, che nello stato della giustizia, in cui fu creato l'uomo (*fecit Deus hominem rectum. Eccle.* 7. 30.) stando allora inclinato alla rettitudine, ben potea col suo arbitrio operare il bene col solo aiuto divino, chiamato *sine quo*, ch'è la grazia sufficiente (la quale dà il potere, ma non il volere): sicchè con quel solo aiuto ordinario allora potea l'uomo

(a) *Jans. l.* 4. *de Grat. Chri. c.* 11.

mo acconsentire, e seguir la grazia; ma dopo che la volontà rimase inferma per cagion del peccato, ed inclinata a' piaceri vietati, ella non può colla sola grazia sufficiente fare il bene, ma le bisogna l'aiuto *Quo*, cioè la grazia efficace (ch'è la dilettazione vittrice relativa per superiorità di gradi) che la muova, e la determini al bene; altrimenti non può resistere alla dilettazione carnale opposta: „ Gratia sanæ voluntatis in ejus libero relinquebatur arbitrio, ut „ eam si vellet desereret; aut si vellet uteretur; „ gratia vero lapsæ ægrotæque voluntatis nullo „ modo in ejus relinquitur arbitrio, ut eam deserat, & arripiat si voluerit ". (*a*) In modo che (dice Giansenio) nel tempo che domina la dilettazione carnale, è impossibile che prevaglia la virtù: „ Vigente delectatione carnali, impossibile est, ut virtutis & honestatis consideratio prævaleat (*b*) ". Dice di più, che la dilettazione superiore ha tal forza nella volontà, che la fa necessariamente volere, o ripugnare, secondo essa la muove: „ Delectatio, seu delectabilis „ objecti complacentia, est id quod tantam in „ liberum arbitrium potestatem habet, ut eum „ faciat velle vel nolle, seu ut ea præsente actus „ volendi sit reipsa in ejus potestate, absente „ non sit (*c*) ".

3. Dice in altro luogo, che se la dilettazione celeste è minore della terrena, cagionerà ella nell' anima solamente alcuni desideri inefficaci ed impotenti, ma non mai la condurrà ad abbracciare il bene: „ Delectatio victrix, quæ Augustino est „ efficax adjutorium, relativa est; tunc enim est „ victrix, quando alteram superat. Quod si contingat alteram ardentiorem esse, in solis inef„ficacibus desideriis hærebit animus, nec effica-

ci-

(a) *Jans. de lib. arb. l.* 2. *c.* 4.
(b) *Jans. l.* 7. *de Grat. Chr. c.* 3. *Vide etiam c.* 50.
(c) *Idem eod. tit. l.* 7. *c.* 3.

„ citer unquam volet, quod volendum est ". (*a*) In altro luogo dice, che siccome la facoltà visiva non solo dà il vedere, ma anche il poter vedere, così la dilettazione dominante non solo dà l'opere, ma anche il poter operare: „ Tantæ necessitatis est, ut sine illa effectus fieri „ non possit .... dat enim simul & posse, & operari ". (*b*) Scrive di più, che alla dilettazione superiore è tanto impossibile il resistere „ quam homini cæco ut videat, vel surdo ut au„ diat, vel avi ut volet sine alis ". (*c*) In somma conclude, che la dilettazione vittrice, sia celeste o terrena, lega talmente il libero arbitrio, che questo perde ogni potenza a far l'opposto: „ Justitiæ vel peccati delectatio est illud vincu„ lum, quo liberum arbitrium ita firmiter liga„ tur, ut quandiu isto stabiliter constringitur, „ actus oppositus sit extra ejus potestatem ". (*d*) Stimo che questi luoghi soli siano ben sufficienti a far conoscere, quanto sia falso il sistema di Giansenio della sua dilettazione vittrice relativa, a cui la volontà è sempre necessitata ad ubbidire.

4. Da questo sistema poi discendono le sue cinque proposizioni condannate da Innocenzo X. come riferimmo nell'Istoria (*e*), che qui bisogna di nuovo trascrivere. La I. proposizione è questa: *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus, & conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.* La Censura di questa prima proposizione fu: *Temerariam impiam, blasphemam, anathemate damnatam, & hæreticam declaramus, & uti talem damnamus.* I Giansenisti alla Censura così di questa pri-

(a) *Jans. eod. tit. l.* 8. *c.* 2. (b) *Ibid. l.* 2. *c.* 4.
(c) *Idem de Grat. Christ. l.* 4. *c.* 7. & *l.* 7. *c.* 3.
(d) *Ibid. l.* 7. *c.* 5.
(e) *To. II. Cap. XII. Art. III.*

prima, come di tutte le altre quattro proposizioni, fecero più opposizioni, ma due furono le principali; la prima, che nel libro di Giansenio non vi stavano quelle proposizioni, ch' eran notate nella Bolla d'Innocenzo: la seconda, che le proposizioni non eran già condannate nel senso intento dal medesimo Giansenio. Ma queste due obbiezioni furono abbattute da Alessandro VII. nella sua Bolla dell'anno 1656. ove dichiarò espressamente; che le cinque proposizioni erano estratte dal libro di Giansenio, e nel senso da Giansenio intento: *Quinque propositiones ex libro Cornelii Giansenii excerptas ac in sensu ab eodem Cornelio intento damnatas fuisse*. Ed in verità così era, onde per confutare in primo luogo queste due opposizioni più perniciose, e più generali (poichè alle altre più particolari risponderemo appresso, secondo occorrerà), giova qui addurre i passi trascritti dallo stesso libro di Giansenio, nei quali benchè non vi siano le stesse parole, nondimeno vi è la stessa sostanza, e le parole, che vi sono, nel loro senso ovvio e naturale dimostrano, che questo era il vero senso intento dall'autore.

5. E cominciando dalla detta prima Proposizione, ella si trova espressa nel libro di Giansenio quasi colle stesse parole: „ Hæc igitur omnia plenissime planissimeque demonstrant, „ nihil esse in S. Augustini doctrina certius ac „ fundatius, quam *esse præcepta quædam, quæ* „ *hominibus*, non tantum infidelibus, excæcatis, „ obscuratis, sed fidelibus quoque, & *justis volentibus, & conantibus secundum præsentes* „ *quas habent vires, sunt impossibilia, deesse* „ *quoque gratiam, qua possibilia fiant* ". (a) Immediatamente poi ivi rapporta l'esempio nella caduta di S. Pietro: *Hoc enim S. Petri exemplo*,

(a) *Jans. l. 3. de Grat. Christi c. 13.*

plo, aliisque multis quotidie manifestum esse, qui tentantur ultra quam possint substinere. Gran cosa! S. Paolo dice, che Dio non permette che noi siamo tentati oltre le nostre forze: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* 1. *Cor.* 10. 13. E Giansenio dice, che molti son tentati oltre le loro forze! In fine poi dello stesso capo egli si affatica a dimostrare, che a' giusti manca alle volte la grazia della preghiera, o almeno di quella preghiera che basta ad impetrare l'aiuto efficace per adempire i precetti, e così per conseguenza manca loro la potenza di adempirli. Il senso in somma di questa sua prima Proposizione è, che alcuni precetti sono impossibili anche a' giusti, quando le forze presenti che hanno della dilettazione terrena, poichè allora manca la grazia, per cui tali precetti possono osservarsi. Egli scrive, *Secundum præsentes quas habent vires;* perlochè intende, che non sono impossibili i precetti assolutamente, ma relativamente alla grazia più robusta, che sarebbe lor necessaria, e manca per potergli osservare.

6. Questa prima Proposizione, come di sopra si è notato, fu condannata per 1. come *temeraria*, essendo ella ripugnante alle Scritture: *Mandatum hoc .... non est supra te. Deut.* 30. 11. *Jugum enim meum suave est, & onus meum leve. Matth.* 11. 30. E questa appunto fu la nota di temeraria, che il Concilio di Trento (*Sess.* 6. *Cap. XI.*) appose alla stessa Proposizione prima insegnata da Lutero, e da Calvino, dicendo: *Nemo temeraria illa, & a Patribus sub anathemate probibita voce uti, Dei præcepta homini justificato ad observandum esse impossibilia.* La medesima fu ancora condannata nella Prop. 54. di Bajo, che diceva: *Definitiva hæc sententia; Deum homini nihil impossibile præcepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit.* Per

II.

II- come *empia* mentr' ella tratta Dio da tiranno, e da iniquo, che obbliga gli uomini a cose impossibili, e poi gli condanna, se non l' adempiscono. Giansenio si vanta di avere adottate tutte le dottrine di S. Agostino, ond' ebbe l' ardire di chiamar poi il suo libro *Augustinus*; ma meglio l' avrebbe intitolato *Anti-Augustinus*, mentre S. Agostino nelle sue opere si oppone espressamente alle sue empie sentenze; S. Agostino insegnò: *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (*a*). E Giansenio accusa Dio come privo di pietà, mentre dice ch' egli priva i giusti della grazia, senza la quale essi non possono non peccare, onde gli abbandona prima che sia da loro abbandonato. In oltre scrisse S. Agostino a rispetto di questa prima Proposizione di Giansenio: *Quis non clamet stultum esse præcepta dare ei, cui liberum non est quod præcipitur facere? & iniquum esse eum damnare, cui non fuit potestas jussa complere* (*b*)? In altro luogo scrisse poi la celebre sentenza adottata dal Concilio di Trento nel luogo citato (*Sess.* 6. *Cap. XI.*): *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet & facere quod possis, & petere quod non possis, & adjuvat ut possis* (*c*). Per III. fu condannata come *bestemmia*, giacchè accusa Dio da infedele, e bugiardo, mentr' egli ci ha promesso di non permettere, che le tentazioni avanzino le nostre forze (*non patietur vos tentari supra id quod potestis*. 1. *Cor.* 10. 13.) e poi ci comanda cose che non possiamo adempire? Ed appunto bestemmia la chiamò S. Agostino (da cui falsamente scrive Giansenio di avere apprese le sue dottrine): *Execramur blasphemiam eorum, qui dicunt, impossibile aliquid a Deo esse præceptum*

(a) *S. August. lib. de Nat. & Grat. c.* 26.
(b) *Idem de Fide contra Manich. l.* 10.
(c) *Idem lib. de Nat. & Grat. c.* 43.

ptum (*a*). Per IV. finalmente fu condannata com' *eretica*, essendo ella contraria (secondo abbiam veduto) alle divine Scritture, ed alle definizioni della Chiesa.

7. I Giansenisti nulladimanco non lasciano di fare altre obbiezioni. Dicono per 1. che quel passo di S. Agostino, *Deus sua gratia non deserit, nisi prius deseratur* (anche adottato dal Tridentino *Sess.* 6. *Cap. XI.*) s' intende che Dio non priva i giustificati della sua grazia abituale prima del peccato attuale, ma ben talvolta prima del peccato gli priva della grazia attuale. Ma si risponde collo stesso S. Agostino, che 'l Signore nel giustificare il peccatore, non solo gli dona la grazia della remissione, ma anche gli dà l' aiuto per evitare i peccati in avvenire, e questa (dice il Santo) è la virtù della grazia di Gesù Cristo: *Sanat Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus* (*b*). Se Dio prima del peccato negasse all' uomo l'aiuto sufficiente a non peccare, non lo sanerebbe; ma l' abbandonerebbe prima di peccare. Dicono per 2. che il testo citato al precedente *n.* 6. *Fidelis autem Deus non patietur vos tentari supra id quod potestis*, non corre per tutt' i fedeli, ma solo per gli predestinati. Ma il testo esprime troppo chiaramente, che parla per tutt' i fedeli, ed aggiunge, *sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere*. 1. *Cor.* 10. 13. Viene a dire, che Dio permette che i suoi fedeli siano tentati acciocchè le tentazioni riescano loro di maggior merito, e guadagno. Si aggiunge di più, che S. Paolo scriveva a tutt' i fedeli di Corinto, che certamente non potea supporre tutti predestinati. Onde giustamente S. Tommaso l' intende generalmen-

(a) *S. Aug. Serm.* 191. *de Temp.*
(b) *Idem de Nat. & Grat. c.* 26.

mente per tutti, e dice che Dio non sarebbe fedele, se non ci concedesse (in quanto a se spetta) le grazie che ci son necessarie per conseguir la salute: *Non autem videretur esse fidelis, si nobis denegaret (in quantum in ipso est) ea per quæ pervenire ad eum possemus* (a).

8. La II. Proposizione dannata nasce dallo stesso principio di Giansenio della dilettazione vittrice, che necessita la volontà al consenso: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ, nunquam resistitur*. La censura di questa seconda proposizione: *Hæreticam declaramus, & uti talem damnamus*. Ecco quel che scrive Giansenio in un luogo: „ Dominante suavitate spiritus, voluntas „ Deum diligit, ut peccare non possit. " (b) In altro luogo: „ Gratiam Dei Augustinus ita „ victricem statuit supra voluntatis arbitrium, „ ut non raro dicat hominem operanti Deo per „ gratiam non posse resistere. „ (c) Ma S. Agostino in più luoghi dice il contrario, specialmente in un luogo (d) così rimprovera il peccatore: *Cum per Dei adjutorium in potestate tua sit, utrum consentias diabolo, quare non magis Deo quam ipsi obtemperare deliberas?* Onde giustamente la detta proposizione fu condannata com' eretica, essendo affatto opposta alle Scritture: *Vos semper Spiritui-Sancto resistitis. Act.* 7. 51. Opposta ancora a' sagri Concili, come al Concilio di Siena celebrato contra i Luterani nell' anno 1528. *P.* 1. *cap.* 15. ed al Tridentino *Sess.* 6. *Can.* 4. ove sta fulminato l' anatema a chi dice non potersi dissentire alla grazia: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum & excitatum ..... neque posse dissentire, si velit.*

9.

(a) *S. Thom. Lect.* 1. *in cap.* 1. *Epist.* 1. *ad Cor.*
(b) *Jansen. lib.* 4. *de Grat. Christ. c.* 9.
(c) *Jans. eod. tit. lib.* 2. *cap.* 24.
(d) *S. Aug. Hom.* 12. *inter* 50.

9. La III. Proposizione fu questa: *Ad merendum, & demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. La Censura fu: *Hæreticam declaramus, & uti talem damnamus*. In molti luoghi Giansenio esprime questa sua proposizione; in un luogo scrive: *Duplex necessitas Augustino, coactionis, & simplex, seu voluntaria; illa non hæc, repugnat libertati* (a). In altro luogo: *Necessitatem simplicem voluntatis non repugnare libertati* (b). In altro luogo chiama paradosso ciò che dicono i nostri Teologi, cioè *quod actus voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, & non agere potest*, ch'è la libertà d'indifferenza da noi richiesta a meritare, e demeritare. Questa terza proposizione nasce parimente dalla supposta dilettazione predominante di Giansenio, che secondo la sua sentenza necessita la volontà al consenso, e la priva della potenza di resistere. Egli asserisce, che questa è la sentenza di S. Agostino; ma il Santo (c) nega esservi peccato ove non vi è libertà, *unde non est liberum abstinere*; ed all'incontro in altro luogo (d) nega, che l'uomo in questa vita *non possit resistere gratiæ*. Sicchè secondo S. Agostino l'uomo può sempre resistere alla grazia, e sempre resistere alla concupiscenza, e così solamente può meritare, e demeritare.

10. La IV. Proposizione è questa: *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus etiam ad initium fidei; & in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare*. Questa proposizione con-

(a) *S. Aug. l. 6. de Grat. Chr. c. 6.*
(b) *Idem eod. tit. c. 24.*
(c) *Idem l. 3. de lib. arb. c. 3.*
(d) *Idem de Nat. & Grat. c. 67.*

contiene due membri, il primo è falso, il secondo è eretico. Nel primo dunque Giansenio dice, che i Semipelagiani ammetteano la necessità della grazia interna ed attuale al principiò della fede; ecco com' egli scrisse: „ Massiliensium opinionibus, & Augustini doctrina quam „ diligentissime ponderata, certum esse debere „ sentio quod Massilienses præter prædicationem, „ atque naturam, veram etiam, & internam, & „ actualem gratiam ad ipsam etiam Fidem, quam „ humanæ voluntatis ac libertatis adscribunt vi- „ ribus, necessariam esse fateantur (*a*). " Questa prima parte è falsa, poichè Sant' Agostino ben insegnava questo Dogma di esser necessaria la grazia al principio della Fede; ma i Semipelagiani, per la più parte, affatto lo negavano, come attesta lo stesso S. Dottore (*b*). Il secondo membro poi, ove Giansenio dice essere stati eretici i Semipelagiani nel volere, che la grazia fosse tale, che l' uomo potesse ributtarla o secondarla; onde il chiamava, *gratiæ medicinalis destructores, & liberi arbitrii præsumtores;* in ciò non erano eretici i Massiliesi, ma esso Giansenio, che negava ingiustamente al libero arbitrio la potenza di consentire, o dissentire alla grazia, contra la definizione del Concilio di Trento *Sess.* 6. nel *Can.* 4. ove disse: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum & excitatum non posse dissentire si velit... anathema sit*. E pertanto giustamente la detta proposizione quarta fu dichiarata eretica.

11. La V. Proposizione è questa: *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut Sanguinem fudisse*. La Censura poi di tal proposizione fu: *Hæc propositio falsa, temeraria, scandalosa; &*

(a) *S. Aug. l. 2. de Peccator. merit. cap.* 17.
(b) *Idem de Prædest. Ss. c.* 3. *in Ep.* 227. *ad Vital. n.* 9.

& intellecta eo sensu, ut Christus pro salute dumtaxat prædestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, Divinæ pietati derogans, & hæretica declaratur. Sicchè intendendo la proposizione nel senso che Gesù Cristo sia morto per gli soli predestinati, ella è empia, ed eretica; ed in tal senso ben si trova scritta in più luoghi da Giansenio. In un luogo dice: „ Omnibus illis pro quibus Christus Sanguinem „ fudit, etiam sufficiens auxilium donari, quo „ non solum possint, sed etiam velint, & faciant „ id quod ab iis volendum, & faciendum esse „ decrevit. (*a*)." Adunque secondo Giansenio Gesù Cristo offerì il suo Sangue solamente per coloro, che determinò a volere, ed a fare le opere buone, intendendo per quel *sufficiens auxilium*, l'aiuto *Quo* (come già lo spiega), cioè la grazia efficace, che secondo lui necessariamente fa loro operare il bene. Ma appresso lo spiega più chiaro, dicendo: „ Nullo modo principiis ejus (*cioè di S. Agostino di cui parla*) consenta„ neum est, ut Christus vel pro infidelium, vel „ pro justorum non perseverantium æterna sa„ lute mortuus esse sentiatur." Ecco come esprime Giansenio, che il Salvatore non è morto per i giusti non predestinati. Giustamente dunque la sua proposizione intesa così fu censurata com'eretica, essendo ella opposta alle Divine Scritture, ed a' sagri Concili, come al Concilio Niceno I. ove nel simbolo, o sia professione di Fede, che ivi si formò (come notammo nell'Istoria) (*b*), e poi fu confermato da più altri Concili Generali, si disse: „ Credimus in „ unum Deum Patrem.... & in unum Dom. „ Jesum Christum Filium Dei... Qui propter „ nos homines; & propter nostram salutem de-
scen-

(a) *Jans. l. 3. de Grat. Christ. c. 21.*
(b) *Istor. t. 1. c. IV. art. 1. n. 16.*

„ scendit, & incarnatus est, & homo factus;
„ passus est, & resurrexit &c.

12. Intesa poi la proposizione in generale, che Cristo non è morto per tutti, come scrisse Giansenio, dicendo essere errore contra la Fede l'asserire, che sia morto per tutti: „ Nec enim juxta doctrinam Antiquorum pro omnibus omnino Christus mortuus est, cum hoc potius tanquam errorem a Fide Catholica abhorrentem „ doceant esse respuendum (a)": e soggiunse che tale opinione è invenzione de' Semipelagiani; intesa così, la proposizione fu dichiarata *falsa*, e *temeraria*, come dissonante alle sagre Scritture, ed al sentimento de' Ss. Padri. Se poi Gesù Cristo sia morto per ciascuno degli uomini in particolare, altri Teologi vogliono, ch' egli abbia apparecchiato il prezzo per la redenzione di tutti, sicchè si chiami Redentore di tutti solo *sufficientia pretii*; ma altri più comunemente vogliono, che sia stato Redentore anche *sufficientia voluntatis*, cioè che abbia voluto con sincera volontà offerir la sua morte al Padre, affin di ottenere a tutti gli uomini gli aiuti sufficienti alla salute.

13. In ciò siccome a noi non piace la sentenza di coloro, che dicono esser morto Gesù Cristo con eguale affetto per tutti, distribuendo a ciascuno la stessa grazia; mentre par che non possa dubitarsi, che 'l Salvatore con affetto speciale è morto per li fedeli, e massimamente per gli eletti, secondo quel ch' egli disse prima della sua Ascensione: *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi. Jo.* 17. 9. E secondo anche quel che scrisse l' Apostolo: *Qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium.* 1. *Tim.* 4. 10. Così all' incontro non sappiamo uniformarci alla sentenza di coloro, i quali dicono, che Ge-

(a) *Jansen. l.* 3. *de Grat. Christ. c.* 21.

Gesù Cristo per molti non ha fatto altro che preparare il prezzo sufficiente a redimerli, ma senza offerirlo per la loro salute. Questa sentenza non sembra, che ben si accordi con quel che dicono le Scritture: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt; & pro omnibus mortuus est Christus* &c. 2. *Cor.* 5. 14. & 15. Dunque siccome tutti sono morti per lo peccato originale, così Cristo è morto per tutti. Egli colla sua morte cancellò già il decreto della morte comune, apportata da Adamo a tutti gli uomini: *Delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, & ipsum tulit de medio, affigens illud cruci. Colos.* 2. 14. Coma già predisse Osea, parlando in persona di Cristo venturo, ch'egli colla sua morte doveva distruggere la morte cagionata dal peccato di Adamo: *Ero mors tua, o mors. Os.* 13. 14. Onde scrisse poi l' Apostolo a tal proposito: *Ubi est mors victoria tua?* 1. *Cor.* 15. 55. Significando appunto, che 'l Salvatore colla sua morte uccise, e distrusse la morte apportata agli uomini dalla colpa. In oltre S. Paolo: *Christus Jesus, qui dedit redemtionem semetipsum pro omnibus.* 1. *Tim.* 2. 5. & 6. E poco appresso soggiunge: *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium. Ibid.* 4. 10. S. Giovanni poi scrisse: *Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* 1. *Jo.* 2. 2. Poste tali Scritture, io non so come possa dirsi, che Gesù Cristo colla sua morte ha solamente apparecchiato il prezzo sufficiente alla redenzione di tutti, ma non già l'ha offerto al Padre per la redenzione di tutti. Ma, atteso ciò, potrebbe dirsi, che Cristo anche per li demoni abbia sparso il Sangue, che ben era sufficientissimo a salvarli.

14. Molti SS. Padri poi chiaramente si oppongono alla sentenza contraria riferita di sovra, scri-

scrivendo che 'l Salvatore non ha solo preparato il prezzo, ma anche l' ha offerto al Padre per la salute di tutti. S. Ambrogio scrive: „ Si quis „ autem non credit in Christum, generali bene„ ficio ipse se fraudat; ut si quis clausis fenestris „ solis radios excludat, non ideo sol non est or„ tus omnibus. " (*a*) Il sole non prepara solamente la luce a tutti, ma la offerisce a tutti coloro, che vogliono avvalersene; ed in altro luogo il Santo ciò più espressamente lo dice: „ I„ pse pro omnibus mortem suam obtulit (*b*). " Lo stesso scrive S. Girolamo: „ Christus pro „ nobis mortuus est, solus inventus est, qui pro „ omnibus, qui erant in peccatis mortui, offer„ retur " (*c*) S. Prospero scrive: „ Salvator no„ ster .... dedit pro mundo Sanguinem suum (si „ noti, non dice *paravit*, ma *dedit*) & „Mun„ dus redimi noluit, quia lucem tenebræ non re„ ceperunt " (*d*). Lo stesso scrive S. Anselmo: „ Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, „ nullum excipiens, qui vellet redimi ad salvan„ dum .... & ideo qui non salvantur, non de „ Deo, vel Mediatore possent conqueri, sed de „ seipsis, qui redemptionem quam Mediator de„ dit, noluerunt accipere „ (*e*). Lo stesso scrisse S. Agostino su quelle parole di S. Giovanni: *Non enim misit Deus Filium suum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum* (*Jo.* 3. 17.); dicendo così: „ ergo, quantum „ in Medico est, sanare venit ægrotum. Ipse se „ interimit, qui præcepta Medici servare non „ vult. Sanat omnino Ille, sed non sanat invi„ tum " (*f*). Si notino le parole, *quantum in Me-*

(a) *S. Ambros. in Ps.* 118. *t.* 1. *pag.* 1077.
(b) *Idem l. de Joseph c.* 7.
(c) *S. Hier. in Epist.* 2. *ad Cor. c.* 5.
(d) *S. Prosp. ad object.* 9. *Gallor.*
(e) *S. Anselm. in cap.* 2. *Ep.* 1. *ad Tim.*
(f) *S. Aug. Tract.* 12. *in Joan. circa fin.*

Medico est, sanare venit ægrotum: dunque il Signore non è venuto a preparar solamente il prezzo, o sia il rimedio de' nostri mali, ma l'ha offerto a ciascuno infermo, che vuol esser guarito.

15. Dunque (dirà alcuno della opposta sentenza) Iddio dà agl'infedeli, che non lo credono, la stessa grazia sufficiente, che dona a' fedeli? Io non dico che loro dia la stessa grazia, ma dico con S. Prospero, che almeno darà loro una grazia più scarsa, o sia rimota, dalla quale, coloro che corrispondono, saran sollevati a ricevere una grazia più abbondante, che gli salverà: *Adhibita semper est* (son le parole di S. Prospero) *universis hominibus quædam supernæ mensura doctrinæ, quæ & si parcioris gratiæ fuit, sufficit tamen quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium* (a). Si noti, *quibusdam ad remedium*, se corrispondono; *omnibus ad testimonium*, se non corrispondono. Quindi fra le 31. proposizioni condannate a parte da Alessandro VIII. a' 7. di Decembre 1690. la prop. V. fu questa: *Pagani, Judæi, Hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam & inermem, sine omni gratia sufficienti*. In somma Iddio non imputa a colpa la sola ignoranza, ma l'ignoranza colpevole, che almeno in qualche modo sia volontaria; nè castiga tutti gl'infermi, ma solo quegl'infermi che ricusano di sanarsi. *Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. Nec quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis* (b). Onde par che non possa dubitarsi, che Gesù Cristo sia morto per tutti; ben-

(a) *S. Prosp. de Vocat. Gent. c. 4.*
(b) *S. August. l. 3. de lib. arb. c. 19. n. 53.*

benchè, siccome insegna il Concilio di Trento, non a tutti pervenga il beneficio della redenzione: *Verum, & si ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus communicatur. Sess.* 6. *c.* 3. Ciò s' intende detto solo per gl' infedeli, i quali essendo privi della fede, non giungono a partecipare in effetto de' meriti del Redentore; poichè in quanto a' fedeli, questi certamente per mezzo della fede, e de' Sagramenti ricevono già il beneficio della redenzione, benchè non tutt' i fedeli conseguiscano poi per loro colpa il beneficio compiuto della salute eterna. Del resto scrisse il celebre Monsignor Bossuet, che ciascuno fedele è obbligato a credere con ferma fede, che Gesù Cristo è morto per la sua salute; e soggiunge, che questa è antica Tradizione della Chiesa Cattolica. Ed in verità se ciascun fedele è tenuto a credere, che Gesù Cristo è morto per noi, e per la nostra salute, secondo il Simbolo formato dal primo Concilio Generale (come notammo nell' Istoria al *Tomo I.* (a)) dove si disse: *Credimus in unum Deum omnipotentem* ... *& in unum Dom. Jesum Christum Filium Dei* ... *qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit, & incarnatus est, passus est &c.* Posto che Gesù Cristo è morto per tutti noi che professiamo la fede cristiana, chi mai può dire, che il Salvatore non sia morto per li fedeli non predestinati, e che non li voglia salvi?

16. Dobbiamo pertanto credere con fede ferma, che Gesù Cristo è morto per la salute di tutt' i fedeli. Ecco come lo scrisse Monsignor Bossuet: *Non vi è fedele, che non debba credere con una ferma fede, che Dio vuol salvarlo, e Gesù Cristo ha sparso tutto il Sangue per la*

di

(a) *Istor. to.* 1. *cap.* 4. *art.* 2. *n.* 16.

di lui salute. (*a*) Lo stesso fu scritto prima nel Concilio di Valenza, dove al *Can. IV.* si disse: *Fideliter tenendum juxta Evangelicam, & Apostolicam veritatem, quod pro illis hoc datum pretium* (Sanguinis Christi) *teneamus, de quibus Dominus noster dicit .. Ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam*. (*b*) Lo stesso scrisse la Chiesa di Lione nel suo libro che scrisse della Verità, che dee tenersi delle Scritture, dicendo: *Fides Catholica tenet, & Scripturæ sanctæ veritas docet, quod pro omnibus credentibus, & regeneratis vere Salvator noster sit passus*. (*c*) Lo stesso scrisse Antoine nella sua Teologia Scolastica, e Dogmatica (*d*) dicendo: *Est Fidei Dogma Christum mortuum esse pro salute æterna omnium omnino fidelium*. Lo stesso scrisse Tournely (*e*), il quale rapporta, che nel corpo dottrinale del Cardinal di Noaglies dato nell'anno 1720. e soscritto da 90. Vescovi si disse: *Non vi è alcun de' fedeli, che non debba credere con ferma fede, che G. C. abbia sparso tutto il Sangue per la di lui salute*. Di più rapporta, che nell'Assemblea del Clero Gallicano del 1714. si disse, che tutt'i fedeli, o sieno giusti o peccatori, son tenuti a credere, che Gesù Cristo è morto per la loro salute.

117. Ora i Giansenisti col sostenere che Gesù Cristo non è morto per tutt'i fedeli, ma solo per gli eletti alla gloria, che fanno? ci tolgon l'amore a Gesù Cristo. E come no? è certo che uno de' maggiori motivi, che c'infiammano ad

(a) *Bossuet lib. Justific. des Reflexion. &c.* §. 16. *p.* 100.
(b) *Syn. Valent. com. Concil. pag.* 136.
(c) *Eccl. Lugdun. l. de ten. ver. &c. cap.* 5.
(d) *Antoine Theol. univers. t.* 2. *de Grat. c.* 1. *a.* 6. *ad Prop.* 5.
(e) *Tourn. Theol. t.* 1. *qu.* 8. *art.* 10. *Concl.* 2.

ad amare il nostro Redentore, o l' Eterno Padre che ce l' ha donato, è la grand' opera della redenzione, per cui sappiamo che il Figlio di Dio per l' amore che ci porta si è sagrificato per noi sulla croce: *Dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis. Ephes.* 5. 2. E l' Eterno Padre per lo stesso amore ci ha dato il suo Unigenito: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret. Jo.* 3. 16. Questo era il grande incentivo, di cui avvaleasi S. Agostino per accendere i Cristiani ad amar Gesù Cristo: *Ipsum dilige; qui ad hoc descendit, ut pro tua salute sufferret* (*a*). Ma i Giansenisti, credendo che Gesù Cristo è morto per gli soli eletti, come possono concepire verso lui un ardente affetto per esser morto per loro amore, se non essendo eglino certi di esser annoverati tra 'l numero de' predestinati, debbono per conseguenza essere anche incerti, se Gesù Cristo sia morto per loro amore.

18. In oltre essi col dire che Gesù Cristo non è morto per tutt' i fedeli ci tolgono la speranza cristiana. La speranza cristiana, come la definisce S. Tommaso, è un' aspettativa certa della vita eterna: *Spes est exspectatio certa beatitudinis* (*b*). Dunque noi fedeli dobbiamo sperare, che certamente Iddio ci salverà, fidando alla sua promessa fatta di salvarci per li meriti di Gesù Cristo morto per la nostra salute purchè non manchiamo noi alla grazia; così appunto insegnò il dottissimo Mons. Bossuet nel suo Catechismo, che compose per la sua Diocesi di Meldi, o sia di Mo, ove si dice: *D. Perchè dite voi, che sperate la vita eterna, che Dio ha promessa? R. Perchè la promessa di Dio è il fondamento della nostra speranza* (*c*).

19. Un certo Autor moderno in un suo libro

(a) *S. Aug. Tract.* 2. *in Ep.* 1. *Jo.*
(b) *S. Thom.* 2. 2. *q.* 18. 4.
(c) *Bossuet Catch. Meldens.* 3. *p.* 161. *n.* 127.

bro intitolato, *La Confidenza Cristiana*, dice che la certezza della nostra Speranza non dobbiamo fondarla sulla promessa generale fatta da Dio a tutt'i credenti di dar loro la vita eterna, se son fedeli alla grazia; benchè tal promessa stia fatta dal Signore in più luoghi: *Si quis sermonem meum servaverit, non gustabit mortem in æternum. Jo.* 8. 52. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Matth.* 19. 17. Ma questa general promessa fatta ad ogni Cristiano che osserva i divini precetti, dice l'autore, non vale a darci una speranza certa della salute; poichè questa promessa (come scrive) essendo ella soggetta alla condizione della nostra corrispondenza che può mancare, formerebbe una speranza incerta. Onde scrive, che dobbiamo noi collocar la nostra speranza nella promessa particolare fatta agli eletti di salvarli, poichè questa promessa essendo assoluta fonda una speranza in tutto certa. Quindi conchiude, che la nostra speranza consiste nell' appropriarci la promessa fatta agli eletti, con riguardarci come contenuti nel numero de' predestinati. Ma questa opinione parmi, che non convenga con quel che c'insegna il Concilio di Trento alla *Sess. VI. cap.* 16. ove dice: *In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent, Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint; sicut cœpit opus bonum, ita perficiet.* Sicchè, quantunque noi dobbiamo temere per parte nostra di non ottener la salute, perchè possiamo mancare alla grazia, nondimeno tutti dobbiamo riponere una speranza fermissima per parte di Dio di salvarci nel suo divino ajuto: *In Dei auxilio* (parla il Concilio) *firmissimam spem collocare omnes debent.* Dice *omnes debent*, perchè anche i Cristiani che stanno in peccato, ricevono spesso da Dio il dono della speranza Cristiana, sperando che 'l Signore per li meriti di Gesù Cristo usi loro misericordia, come di-

chia-

chiarò lo stesso Concilio antecedentemente nel *Capo* 6. ove parlando de' peccatori dice: *Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore.* Parlando poi di coloro che stanno in grazia, il poter essi mancare alla grazia per la loro debolezza, dice S. Tommaso, che ciò non pregiudica alla certezza della speranza, la quale si appoggia alla divina potenza, e misericordia, che non posson mancare: *Dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contigit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu potentiæ, vel misericordiæ, cui spes innititur; unde hoc non præjudicat certitudini spei* (*a*). Sicchè la nostra speranza si rende certa, non già col riguardarci come scritti nel numero degli eletti, ma col riporla nella potenza, e misericordia di Dio; nè l'incertezza della nostra corrispondenza alla grazia c'impedisce di avere una speranza certa della salute, fondata nella potenza, nella misericordia, e fedeltà di Dio, che ce l'ha promessa per li meriti di Gesù Cristo; poichè una tal promessa non può mancare se non manchiamo noi di corrispondere.

20. In oltre, se la nostra speranza dovesse fondarsi, come dice l'Autor predetto sulla sola promessa fatta agli eletti, ella sarebbe incerta a noi, non solo per parte nostra, ma anche per parte di Dio; poichè siccome noi siamo incerti di essere scritti nel numero de' predestinati; così saressimo anche incerti dell'aiuto Divino promesso a conseguir la salute. E quindi avverrebbe, ch' essendo il numero de' reprobi molto maggiore del numero degli eletti, avressimo molto maggior fondamento di disperare, che

(a) *S. Thom. 2. 2. qu. 18. ar. 4. ad 3.*

che di sperar la salute. L' autore ben si fa carico di tal difficoltà, e la chiama *gravissima*, dicendo: *Il numero degli Eletti è senza comparazione più piccolo, anche tra' chiamati. Dirà taluno a se stesso penetrato da questa difficoltà: Quale apparenza vi è, ch' io sia del minor numero più che del maggiore? All' incontro il precetto di sperare come mi può indurre a riguardarmi come separato dal numero de' reprobi ne' disegni di Dio, quando Egli lo fa a' reprobi medesimi, come a me?* Vediamo come se ne sbriga da questa difficoltà, risponde che questo è misterio, il quale da noi non si può capire; siccome (soggiunge) le cose della Fede abbiamo da crederle senza comprenderle, così abbiamo da sperare, perchè Dio lo comanda, quantunque colla nostra ragione non arriviamo a superar le difficoltà che vi sono. Ma rispondiamo in breve, che l' Autore per aggiustare il suo sistema si figura di esservi nel precetto della Speranza un misterio, il quale non vi è. Nel precetto della Fede ben vi sono misterii, che si debbon credere senza capirsi, come sono i misterii della Trinità, dell' Incarnazione, ec. mentre essi sono superiori alla nostra ragione; ma nel precetto della Speranza non vi entra alcun misterio, poichè in questo precetto si attende solo a quel che si aspetta, ch' è la vita eterna, ed al motivo per cui si aspetta, ch' è la promessa di Dio di salvarci per li meriti di Gesù Cristo, se noi non manchiamo alla grazia; e queste son cose a noi manifeste, e non già misterii. All' incontro, se è vero, com' è verissimo, che tutti i Fedeli debbono avere nell' ajuto di Dio una speranza fermissima della salute, siccome insegna il Concilio, e S. Tommaso con tutt' i Teologi; come possiamo noi fermissimamente, e certissimamente sperare la salute, collo sperare di essere nel numero degli E-

let-

letti; quando non sappiamo per certo, nè abbiamo nelle Scritture alcun certo argomento di essere in quel numero compresi?

21. Sono bensì nelle sagre Scritture grandi argomenti di sperare la vita eterna, la Confidenza, e la Preghiera, mentre Dio ci fa sapere: *Nullus speravit in Domino, & confusus est. Eccli.* 2. 11. E Gesù Cristo ci fa quella gran promessa: *Amen, amen dico vobis: Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. Jo.* 16. 23. Ma se fosse vero, che la certezza della nostra Speranza è nel riguardarci (secondo dice l' Autore) come contenuti nel numero degli Eletti, dimando qual fondamentó certo di salute avressimo noi nelle Scritture, di essere contenuti nel numero degli Eletti? quando ivi più presto troviamo argomenti in contrario, trovando che gli Eletti son molto pochi a rispetto de' Reprobi: *Multi sunt vocati, pauci vero electi. Matth.* 20. 16. *Nolite timere pusillus grex* &c. *Luc.* 12. 32. Ma per concludere il puntò, ripetiamo le parole del Concilio di Trento; il Concilio dice: *In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent* &c. Posto che Dio comanda a tutti di collocare nel suo aiuto una speranza certa di salvarci, ha dovuto darci un fondamento certo di avere una tale speranza; la promessa fatta agli Eletti è fondamento certo per gli Eletti, ma non per noi in particolare che non sappiamo di essere stati Eletti. Dunque il fondamento certo a ciascuno di noi di sperar la salute non è la promessa particolare fatta a' soli Eletti, ma la promessa generale del suo ajuto fatta a tutt' i Fedeli di salvarli, purchè non manchino alla grazia. Più in breve: Se tutt' i Fedeli sono obbligati a sperar certamente la saluta nell' aiuto Divino, dunque un tale aiuto non a' soli Eletti, ma è promesso a tutti, ed

in

in questo aiuto ciascun Fedele dee fondare la sua speranza.

22. Ma torniamo a Giansenio. Giansenio vuol farci credere, che Gesù Cristo non è morto per tutti gli uomini, e neppure per tutt'i Fedeli, ma per li soli predestinati. Se ciò fosse vero, resterebbe distrutta la speranza Cristiana; poichè, siccome dice S. Tommaso, la speranza ha un fondamento certo per parte di Dio, e questo fondamento appunto è la promessa fatta da Dio di dar la vita eterna per li meriti di Gesù Cristo a tutt'i Cristiani, che osservano la sua legge. Quindi dicea S. Agostino, che tutta la certezza della sua speranza era nel Sangue di Cristo sparso per la nostra salute: *Omnis spes, & totius fiduciæ certitudo mihi est in pretioso Sanguine ejus, qui effusus est propter nos: & propter nostram salutem* (a). Questa è l'ancora sicura e ferma della nostra speranza, la morte di Gesù Cristo, come scrive l'Apostolo: *Fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam. Hebr.* 6. 18. & 19. E dentro lo stesso capo avea S. Paolo prima già spiegato, quale fosse questa speranza proposta, cioè la promessa fatta ad Abramo di mandar Gesù-Cristo a salvare gli uomini. Sicchè se Gesù-Cristo non fosse morto, almeno per tutti noi che siamo Fedeli, l'ancora di S. Paolo non sarebbe più per noi sicura nè ferma, ma incerta e debole, non avendo il suo certo fondamento, ch'è il Sangue di Gesù Cristo sparso per la nostra salute; ed ecco colla dottrina di Giansenio affatto distrutta la speranza Cristiana. Lasciamo dunque noi a' Giansenisti la loro dottrina, e concepiamo una gran confidenza di salvarci nella

(a) *S. August. Medit.* 50. *cap.* 14.

la morte di Gesù Cristo, ma non lasciamo di temere e tremare, come ci esorta S. Paolo: *Cum metu & tremore vestram salutem operamini. Phil.* 2. 12. Mentre con tutta la morte di Gesù-Cristo sofferta per noi, pure possiamo perderci per nostra colpa. Sicchè in tutta la nostra vita non dobbiamo far altro, che temere, e sperare; ma molto più sperare che temere, mentre abbiamo in Dio argomenti molto maggiori di sperare che di temere.

23. Alcuni poi vogliono spontaneamente inquietarsi con entrare ad indagare l'ordine de' Divini giudizii, e 'l gran misterio della predestinazione: questi sono misterii ed arcani, a cui non possono giungere le nostre corte menti. Lasciamo pertanto di voler intendere queste cose oscure, che 'l Signore tien riservate a sè, mentre abbiamo le cose certe ch' Egli vuole che sappiamo. E queste sono per 1. ch' Esso vuole con vera e sincera volontà, che tutti si salvino, e che niuno si perda: *Omnes homines vult salvos fieri.* 1. *Tim.* 2. 4. *Nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti.* 2. *Petr.* 3. 9. Per 2. ci fa sapere, che Gesù-Cristo è morto per tutti: *Et pro omnibus mortuus est Cristus, ut & qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* 2. *Cor.* 5. 15. Per 3. ci fa sapere, che chi si perde, solo per sua colpa si perde, mentr' Egli tien pronto a tutti il suo aiuto per salvarli: *Perditio tua, Israel, tantummodo in me auxilium tuum. Oseæ* 13. 9. Eh che niente valerà nel giorno del giudizio ai peccatori la scusa di non aver potuto resistere alle tentazioni; poichè insegna l' Apostolo, che Dio è fedele, e non permette che alcuno sia tentato oltre le sue forze: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* 1. *Cor.* 10. 13. E quando noi desideriamo forze più valide

per

per resistere, cerchiamole a Dio, ch' Egli ce le darà; mentre ha promesso di dare ad ognuno il suo soccorso, con cui può vincere tutte le tentazioni della carne, e dell' Inferno: *Petite, & dabitur vobis. Matth. 7. 7. Omnis enim qui petit, accipit. Luc.* 11. 10. E S. Paolo ci fa sapere, che il Signore è molto liberale con tutti coloro, che lo chiamano in aiuto: *Dives in omnes qui invocant illum; omnis enim quicumque, invocaverit nomen Domini, salvus erit. Rom.* 10. 13. & 13.

24. Ecco dunque i mezzi sicuri di ottener la salute. Preghiamo Dio, che ci dia luce, e forza di far la sua volontà; ma bisogna pregarlo con umiltà, confidenza, e perseveranza, che sono i tre requisiti della preghiera, affinchè sia esaudita. Affatichiamoci a cooperare per quanto possiamo alla nostra salvazione, senz' aspettare che tutto faccia Dio, e noi non facciamo niente. Vada come si voglia l'ordine della predestinazione, e dicano quel che loro piace gli Eretici, il certo si è, che se abbiamo a salvarci senza le opere buone non ci salveremo; e se abbiamo a dannarci, solo per le nostre colpe ci danneremo. Tutta la speranza poi della nostra salute collochiamola, non già nelle opere nostre, ma nella divina misericordia, e ne' meriti di Gesù Cristo, e così certamente ci salveremo. Sicchè se ci salveremo, ci salveremo solo per la grazia di Dio, poichè anche le nostre opere buone sono doni della sua grazia; se poi ci danneremo, solo per colpa nostra ci danneremo. Queste verità conviene, che spesso dichiarino i Predicatori a' popoli, e non già si mettano sul pulpito a far lezioni sottili di Teologia, ponendo avanti opinioni e sentenze, che non sono de' Ss. Padri e dottori, e maestri nella Chiesa; o dicendole di maniera, che non servono ad altro che ad inquietare la mente degli uditori.

CON-

CONFUTAZIONE XIV.

Dell' Eresia di Michele Molinos.

1. Due erano l' empie Massime di questo Eresiarca, con una toglieva il bene, e coll' altra ammetteva il male. La prima sua Massima era, che l' Anima contemplativa dee sfuggire, e discacciare tutti gli atti sensibili d' intelletto, e di volontà, i quali secondo lui impediscono la Contemplazione; e con ciò privava l' Uomo di tutti quei mezzi, che ci ha dati Iddio per conseguir la salute. Dicea, che quando l' Anima si è donata tutta a Dio, ed ha annichilata la sua volontà, rassegnandola totalmente nelle di Lui mani, ella resta perfettamente con Dio unita; onde allora di nulla più dee curare circa la sua salute; dee licenziare da se le meditazioni, i ringraziamenti, le preghiere, le devozioni verso le sagre Immagini, ed anche verso l' Umanità Santissima di Gesù Cristo; deve astenersi da tutti gli affetti divoti di speranza, di offerta di se stessa, di amore verso Dio; in somma dicea, che deè discacciare tutt' i pensieri, ed atti buoni, perchè tutti questi son contrarii alla Contemplazione, ed alla perfezione dell' anima.

2. Per conoscere più addentro il veleno di questa Massima, vediamo che cosa sia Meditazione, e che cosa sia contemplazione. Nella Meditazione si va cercando Dio colla fatica del discorso, e cogli atti buoni. Nella Contemplazione senza fatica si contempla Dio già trovato. Nella Meditazione opera l' Anima cogli atti delle sue potenze; nella Contemplazione opera Dio, e l' Anima *patitur*, e solo riceve i doni infusi dalla Grazia. Ond' è che quando l' Anima sta assorta in Dio colla Contemplazione passiva, ella non dee sforzarsi di fare atti, e riflessioni, perchè allo-

per resistere, cerchiamole a D[illegible] con Se in a-
le darà; mentre ha promesso [illegible], Iddio occupa
il suo soccorso, con cui [illegible] gl' impedisce di pen-
tentazioni della carne, [illegible] (son parole della
& dabitur vobis. M[illegible] *intelletto di discorrere,*
qui petit, accipit. [illegible] *conoscimento superiore a*
fa sapere, che il [illegible] *possiamo arrivare, onde lo*
tutti coloro, [illegible] Ma la stessa Santa dice poi,
in omnes qu[illegible] *della* Contemplazione, e sospen-
cumque, [illegible] ze, quando viene da Dio produce
rit. Ro[illegible] *ma* quando è procurato da noi, non
24. [illegible] alcuno, e l'Anima resta più arida
salut[illegible] *Alle volte* (siegue a dire) *nell' ora-*
za [illegible] *iamo un principio di divozione, che*
co[illegible] *Dio, e vogliamo passar da noi in que-*
[illegible] *di volontà; allorchè ella è procurata*
[illegible] *non fa effetto, finisce presto, e lascia a-*
[illegible]. E questo è quel difetto, che notava S.
[Be]rnardo in coloro, che vogliono passare dal
[p]iede alla bocca, alludendo al passo de' sagri
[C]antici, dove si parla della sagra Contemplazio-
ne: *Osculetur me osculo oris sui. Cant.* 1. 1. Sog-
giunge S. Bernardo: *Longus saltus, & arduus*
de pede ad os.

3. Ma opporrà alcuno, che il Signore dice
per Davide: *Vacate, & videte, quoniam Ego*
sum Deus. Ps. 45. 11. Ma la parola *vacate* non
dinota già, che l' Anima dee stare incantata nell'
Orazione senza meditare, senza fare affetti, sen-
za chieder grazie: *vacate,* viene a dire, che
per conoscere Dio, e la sua immensa Bontà bi-
sogna astenersi da' vizii, allontanarsi dalle cure
mondane, reprimere le voglie dell' amor pro-
prio, e staccarsi da' beni terreni. Insegna la
Maestra di orazione S. Teresa, e dice: *Bisogna*
che per parte nostra ci prepariamo all' orazione;
quando Dio ci porterà più alto, a Lui solo ne
sia la gloria. Sicchè nell' orazione quando Iddio
ci tira alla Contemplazione, e ci fa sentire, ch'
Egli

Egli vuol parlarci, e non vuole che parliamo
noi; allora non dobbiamo noi porci ad operare
chè impediressimo l' opera Divina; dobbia-
allora solo applicare un' amorosa attenzione
voci di Dio, e dire: *Loquere Domine, quia*
servus tuus. Ma quando Dio non parla,
a dobbiamo parlar noi con Dio colle pre-
ghiere, con fare atti di contrizione, atti d' a-
more, buoni propositi, e non istare a perdere
il tempo senza far niente Dice S. Tommaso:
*Contemplatio diu durare non potest, licet quan-
tum ad alios Contemplationis actus, possint diu
durare* (a). Dice che la vera Contemplazione,
in cui l' Anima assorta in Dio nulla può opera-
re, poco dura; ma posson durare gli effetti di
quella, sicchè ritornata l' anima nello stato at-
tivo, dee ritornare ad operare per conservare il
frutto della Contemplazione ricevuta, con leg-
gere, ripensare, fare affetti pii, e simili atti
divoti; poichè, come confessa S. Agostino, e-
gli dopo essere stato esaltato a qualche insoli-
to stringimento con Dio, sentivasi come da un
peso di nuovo tirato alle miserie terrene, onde
bisognava di nuovo si aiutasse cogli atti dell'
intelletto, e della volontà per tenersi unito con
Dio: *Aliquando*, sono le sue parole, *intromittis
me in affectum inusitatum... sed recido in hæc
ærumnosis ponderibus, & resorbeor solitis* (b).

4. Andiamo ora esaminando le perniciose pro-
posizioni del Molinos, delle quali qui ne addu-
co solamente alcune più principali, che ben di-
chiarano il suo empio Sistema. Nella prop. 1.
dicea: „Oportet hominem suas potentias anni-
„ hilare, & hæc est via interna". Nella 2.
„ Velle operari active, est Deum offendere,
„ qui vult esse Ipse solus agens; & ideo opus
„ est

(a) S. *Tom.* 2. 2. *q.* 1. 180. *a.* 8. *ad* 2.
(b) S. *Aug. Conf.* *l.* 10. *c.* 40.

„ est seipsum in Deo totum, & totaliter dere-
„ linquere, & postea permanere velut corpus
„ exanime". Sicchè volea Molinos, che l'Uomo dopo essersi abbandonato tutto in Dio, dovea restare come un corpo morto, che non fa nulla: e che allora il voler fare qualche atto buono d'intelletto, o di volontà, era un offendere Dio, che vuole esser solo ad operare; e questa chiamava egli l'annichilazione delle potenze, che divinizza l'anima, e la trasforma in Dio, come diceva nella prop. 5. „ Nihil ope-
„ rando Anima se annihilat, & ad suum prin-
„ cipium redit, & ad suam originem, quæ est
„ essentia Dei, in quem transformata remanet,
„ ac divinizata .... & tunc non sunt amplius
„ duæ res unitæ, sed una tantum". Quanti errori in poche parole!

5. Quindi proibiva l'aver cura, ed anche l'aver desiderio della propria salute, e che perciò non dee l'Anima perfetta pensare nè all'Inferno, nè al Paradiso: „ Qui suum liberum
„ arbitrium Deo donavit, de nulla re debet cu-
„ ram habere, nec de Inferno, nec de Paradi-
„ so; nec desiderium propriæ perfectionis, nec
„ propriæ salutis, cujus *spem purgare* debet". Si noti, *spem purgare*, dunque è difetto sperar la propria salute con far atti di Speranza; ed è difetto meditare i Novissimi? quando il Signore c'insegna, che la memoria delle Massime eterne ci manterrà lontani da' peccati? *Memorare novissima tua, & in æternum non peccabis. Eccli.* 7. 40. Il Perfido proibiva in oltre di fare atti di amore verso i Santi, verso la Divina Madre, ed anche verso Gesù Cristo, dicendo che dobbiamo discacciare dal cuore tutti gli oggetti sensibili; ecco come parla nella prop. 35.
„ Nec debent elicere actus amoris erga B. Vir-
„ ginem, Sanctos, aut humanitatem Christi;
„ quia, cum ista objecta sensibilia sint, talis

„ est

„ est amor erga illa". Oh Dio proibire anche gli atti di amore verso Gesù Cristo! e perchè? perchè Gesù Cristo è oggetto sensibile, e c'impedisce l'unione con Dio? E quando noi andiamo a Gesù Cristo, dice S. Agostino, a chi andiamo se non a Dio; mentr' Egli è Uomo, e Dio? E come (soggiunge il Santo) possiamo andare a Dio, se non per mezzo di Gesù Cristo; *Quo imus* (scrive il Santo Dottore) *nisi ad Jesum? & qua imus; nisi per Ipsum?*

6. Questo appunto è quel che dice S. Paolo: *Quoniam per ipsum* (Christum) *habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem. Eph.* 2. 18. Dice lo stesso Salvatore in S. Giovanni (*cap.* 10. *vers.* 9.: „ Ego sum ostium, per me si quis „ introierit, salvabitur; & ingredietur & egredietur, & pascua inveniet". Io son la porta, chi entrerà per me, sarà salvo: *& ingredietur, & egredietur*, spiega un Autore antico presso Cornelio a Lapide: „ Ingredietur ad Divinitatem „ meam, & egredietur ad humanitatem, & in „ utriusque contemplatione mira pascua inve- „ niet". Sicchè l'Anima o consideri Gesù Cristo come Dio, o come Uomo, resta sempre appieno pascolata. S. Teresa avendo una volta letto in un libro di questi falsi Mistici, che 'l fermarsi in Gesù Cristo impediva il passare a Dio, cominciò a praticare questo mal documento, ma poi non cessava di sempre dolersi di averlo seguito, dicendo: *Ed è possibile, che Voi Signore mi aveste ad essere d' impedimento a maggior bene? e donde mi vennero tutt' i beni, se non da Voi?* E poi soggiungea: *Ho veduto, che per contentare Dio, ed affinchè ci faccia grazie grandi, Egli vuole che passi ciò per le mani di questa Umanità sagratissima, in cui disse di compiacersi.*

7. In oltre Molinos col proibire di pensare a Gesù Cristo proibiva per conseguenza di pensare

re ancor alla di Lui Passione, quando tutt'i Santi altro non hanno fatto in tutta la lor vita, che meditare i patimenti, e le ignominie del nostro amante Salvatore. S. Agostino scrisse: „ Nihil tam salutiferum quam quotidie co-„ gitare, quanta pro nobis pertulit Deus homo ". E San Bonaventura disse: „ Nihil enim in Anima ita operatur universalem sanctificationem, sicut meditatio Passionis Christi ", E prima di tutti disse l'Apostolo, ch'egli non volea sapere altro che Gesù crocifisso: „ Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Cri-„ stum, & hunc crucifixum. 1. *Cor.* 2. 2." E Molinos dice, che non si dee pensare all'Umanità di Gesù Cristo!

8. Di più insegna questo empio Maestro, che l'anima spirituale non dee chiedere alcuna cosa a Dio: perchè il chiedere è difetto di propria volontà. Ecco nella propos. 14. come parla: „ Qui Divinæ voluntati resignatus est, non con-„ venit ut a Deo rem aliquam petat; quia pe-„ tere est imperfectio, cum sit actus propriæ „ voluntatis. Illud autem *Petite & accipietis*, „ non est dictum a Christo pro Animabus inter-„ nis &c. „ Ecco come toglie alle Anime il mezzo più efficace per ottener la perseveranza nella buona vita, e per giungere alla perfezione. Gesù Cristo par che altro non ci esorti ne' Vangeli, che pregare, e non cessare mai di pregare; *Oportet semper orare, & non deficere. Luc.* 18. 1. *Vigilate itaque omni tempore orantes. Luc.* 21. 36. S. Paolo scrive: *Sine intermissione orate.* 1. *Thess.* 5. 17. *Orationi instate vigilantes in ea. Coloss.* 4. 2. E Molinos vuole che non si preghi, perchè il pregare è imperfezione. Dice S. Tommaso (*a*), che la preghiera continua è necessaria all'Uomo, sino che sarà salvo, poi-

(a) *S. Thom.* 3. *q. p.* 1. 39. *a.* 5.

poichè quantunque gli siano stati rimessi i peccati, non lascerà il mondo, e l'inferno di combatterlo sino alla morte: *Licet remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, & Mundus & Dæmones, qui impugnant exterius.* Ed in questo combattimento non possiamo noi vincere se non coll'ajuto Divino, che non si dona se non a chi prega; insegnando S. Agostino, che tolte le prime grazie, come sono la vocazione alla Fede, o alla penitenza, tutte le altre grazie, e specialmente la perseveranza, non si danno se non a coloro che pregano: „ Deus nobis dat aliqua non oranti„ bus, ut initium Fidei, alia nonnisi orantibus, „ præparavit, sicut perseverantiam.

9. Ma veniamo alla seconda Massima, che ammette il male per cosa innocente, come accennammo da principio. Egli dicea, che quando l'Anima si è data a Dio, tutto ciò che avviene nel corpo, non s'imputa a colpa, ancorchè si avverta esser la cosa illecita; perchè allora (come dicea) stando data la volontà a Dio, quel che accade nella carne si attribuisce alla violenza del Demonio, e della passione; onde la persona in tal caso non dee fare altra resistenza che negativa, e dee permettere che si commova la natura, ed operi il Demonio. Ecco come parla nella Prop. 17. „ Tradito Deo „ libero arbitrio, non est amplius habenda ra„ tio tentationum, nec eis alia resistentia fieri de„ bet nisi negativa, nulla adhibita industria; & „ si natura commovetur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura ". E nella Prop. 47. dice: „ Cum hujusmodi violentiæ occurrunt, „ sinere oportet, ut Satanas operetur... etiam„ si sequantur pollutiones, & pejora... & non „ opus est hæc confiteri.

10. Così diceva l'ingannatore, ma non dice

così il Signore; il Signore dice per S. Giacomo: *Resistite autem diabolo, & fugiet a vobis. Jac.* 4. 7. Non basta allora *negative se habere*, poichè non possiamo noi allora permettere, che il demonio operi, e resti soddisfatta la nostra concupiscenza: vuole Dio, che allora vi resistiamo con tutte le nostre forze. E' falsissimo poi quel che dice nella prop. 41. „ Deus permittit, „ & vult ad nos humiliandos . . . . quod dæmon „ violentiam inferat corporibus, & actus carna„les committere faciat &c." Falso, falsissimo; S. Paolo ci fa sapere, che Dio non mai permette, che noi siamo tentati oltre le nostre forze: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere*. Viene a dire, che il Signore nelle tentazioni non manca di darci l'aiuto bastante a resistere colla nostra volontà; e così allora resistendo noi, le tentazioni ci apporteranno profitto. Iddio poi permette al demonio d'istigarci a peccare, ma non mai che ci faccia violenza, come dice S. Girolamo: „ Persuadere potest, „ præcipitare non potest." E S. Agostino (*a*): „ Latrare potest, mordere omnino non potest „ nisi volentem ". E siasi la tentazione quanto si voglia forte, chi si raccomanda a Dio, non mai caderà: *Invoca me . . eruam te. Ps.* 49. 15. *Laudans invocabo Dominum, & ab inimicis meis salvus ero. Ps.* 17. 4. Onde scrisse poi S. Bernardo (*b*); *Oratio dæmonibus prævalet*. E S. Grisostomo diceva: *Nihil potentius homine orante*.

11. Molinos nella prop. 45. oppone il passo di S. Paolo dicendo: „ S. Paulus hujusmodi dæ„monis violentias in suo corpore passus est, „ un-

(a) *S. August. l.* 5. *de Civ. c.* 20.
(b) *S. Bern. Serm.* 49. *de Modo bene viv. art.* 7.

„ unde scripsit: *Non quod volo bonum, hoc a-*
„ *go; sed quod nolo malum, hoc facio.* “ Ma si risponde, che per le parole, *hoc facio*, altro l'Apostolo non intendea di dire, se non che non potea evitare i moti disordinati della concupiscenza, e che li pativa involontariamente; onde dopo le citate parole soggiunge: *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*, cioè la natura corrotta dal peccato. *Rom.* 7. 17. Molinos adduce poi nella prop. 49. l'esempio di Giobbe: „ Job ex violentia dæmo-
„ nis se propriis manibus polluebat eodem tem-
„ pore, *quo mundas habebat ad Deum preces.* “ Oh bravo interprete della Scrittura sagra! Il testo di Giobbe dice così: *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ, cum haberem mundas ad Deum preces. Job* 16. Dove si nomina qui polluzione neppure per ombra? Nella versione Ebraica, ed in quella de' settanta (come scrive il Du-Hamel) si volta così *Neque Deum neglexi, neque nocui alteri.* Sicchè per le parole, *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ*, Giobbe intendea dire, ch'egli non mai avea fatto male al prossimo, spiegando le mani per l'opera, come spiega il Menochio: *Cum manus supplices ad Deum elevarem, quas neque rapina, neque alio scelere contaminaveram.* Di più Molinos nella prop. 51. porta per sua difesa l'esempio di Sansone: „ In sacra Scriptura mul-
„ ta sunt exempla violentiarum ad actus exter-
„ nos peccaminosos, ut illud Sampsonis, qui per
„ violentiam seipsum occidit, cum Philistæi
„ &c. “ Ma si risponde con S. Agostino, che ciò fece Sansone per puro istinto dello Spirito-Santo; e ciò si raccoglie dall'antica fortezza soprannaturale restituitagli allora da Dio a questo fine in gastigo de' Filistei; poichè egli già pentito del suo peccato prima di afferrar le colonne, che sosteneano l'edifizio, pregò il Signore a

 ren-

rendergli il primiero vigore, come dice la Scrittura: *At ille, invocato Domino, ait: Domine Deus, memento mei, & redde mihi nunc fortitudinem pristinam. Judic.* 16. 28. Quindi S. Paolo poselo tra 'l numero de' Santi con Iefte, Davide, Samuele, ed i Profeti, dicendo: *Samson, Jephte, David, Samuel, & Prophetis: qui per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam &c. Hebr.* 11. 32. & 33. Ecco qual'era l'empio sistema di questo sozzo impostore. Ringrazi egli la misericordia di Dio, che lo fe morir penitente dopo più anni in carcere, come narrammo nell'Istoria al *cap.* 12. *n.* 180. altrimenti troppo penoso sarebbe stato il suo inferno per tante sue iniquità commesse, e fatte commettere agli altri.

CONFUTAZIONE XV.

Degli errori del P. Berruyer.

Sommario degli errori.

§. I. Che Gesù Cristo fu fatto nel tempo per opera *ad extra* Figlio naturale di Dio, ma da Dio *uno sussistente in tre Persone*, il quale unì l'umanità di Cristo con una Persona Divina.

§. II. Che Gesù Cristo ne' tre giorni in cui stiè nel Sepolcro, cessando di esser uomo vivente, cessò per conseguenza di esser Figlio di Dio. E che quando Dio lo risuscitò, di nuovo lo generò, e fece che di nuovo fosse Figlio di Dio.

§. III. Dice il P. Berruyer, che la sola umanità di Cristo ubbidì, orò, e patì; e che la sua oblazione, orazione, e mediazione non erano operazioni prodotte dal Verbo, come da principio fisico, ed efficiente, ma che in tal senso erano azioni della sola umanità.

§.

§. IV. Che i miracoli fatti da Gesù Cristo non furono operati per sua propria virtù, ma solo furono da esso impetrati dal Padre colle sue preghiere.

§. V. Che lo Spirito-Santo non fu mandato sugli Apostoli da Gesù Cristo, ma dal solo Padre per le preghiere di Gesù Cristo.

§. VI. Altri errori del P. Berruyer sovra diverse materie.

Avendo io letto nel Bollario del Pontefice Benedetto XIV. un Breve, che comincia, *Cum ad Congregationem* &c. dato fuori a' 17. di aprile 1758. trovai che ivi sta condannata e proibita la seconda parte (mentre la prima parte era stata già proibita nel 1734.) della *Storia del popolo di Dio* scritta dal P. Isacco Berruyer secondo il Nuovo Testamento, tradotta in lingua italiana dalla francese, ed in ogni altro idioma, dichiarandosi ivi che ogni opera proibita prima in un linguaggio, s'intende vietata in ogni altro idioma. L'Opera dunque del P. Berruyer sta tutta proibita, insieme colle dissertazioni latine annesse, e colla difesa ivi aggiunta nella versione italiana; per causa (come dicesi nel Breve) che nell' Opera, e particolarmente nelle dissertazioni vi sono proposizioni false, e temerarie, scandalose, favorevoli, e prossime all'Eresia, ed aliene dal senso comune de' Padri, e della Chiesa nell'interpretare le sante Scritture. Questa condanna trovo poi, ch'è stata rinnovata dal Pontefice Clemente XIII. a' 2. di dicembre 1758. insieme colla parafrase letterale delle Pistole degli Apostoli dopo i Comentarii del P. Arduino, con quest' aggiunta: *Quod quidem Opus ob doctrinæ fallaciam, & contortas sacrarum Litterarum interpretationes ... scandali mensuram implevit.* Perlochè io avea desiderio di legger questo libro, ma essendosi fatto raro per cagion del-

la

la proibizione, a principio non potei averlo, ma appresso già l'ho ritrovato e letto; prima nonperò di aver l'Opera di Berruyer ho letti diversi Opuscoli, dove son notati molti errori contra la medesima, e specialmente ho letta la Censura, che ne ha fatta un dotto Teologo Consultore della S. C. dell'indice, ed un altro Opuscolo col titolo di *Saggio d'istruzione Pastorale sopra gli errori* ec. scritto con molta dottrina. In un altro di questi Opuscoli (col titolo di lettera di *Candido da Cosmopoli*) ho letto, che quando uscì fuori la predetta Storia, si armarono molti Letterati contra la medesima, per molti errori che vi trovarono sparsi in tutta l'Opera, e specialmente nel Tomo ottavo delle Dissertazioni; ed ho letto con meraviglia, che l'opera fu riprovata a principio dagli stessi superiori della Religione, dicendosi ch'ella dovea necessariamente esser corretta in mille luoghi, e dichiarandosi che non l'avrebbero mai lasciata imprimere senza un gran numero di necessarie correzioni; tanto che il medesimo P. Berruyer l'abbandonò, e si sottopose alla proibizione che l'Arcivescovo di Parigi ne avea fatta con un particolare editto. Non intendo poi, come tutto ciò non ostante l'Opera fu stampata in più luoghi, ed in diversi idiomi; ma presto fu poi condannata così da' Vescovi di Francia, come dal Sommo Pontefice con decreto particolare della S. C. dell'Inquisizione generale; e finalmente dal Parlamento di Parigi fu anche bruciata per man di boia. Del resto leggo per altro nella Storia letteraria del P. Zaccaria, ch'egli riprova l'Opera di Berruyer, e scrive che il Generale della Compagnia ha dichiarato non riconoscere il libro di Berruyer per Opera della Compagnia.

2. Ritrovo di più in detti Opuscoli notati uniformemente gli errori dell'Opera mentovata colle parole trascritte dal libro dello stesso P. Ber-

Berruyer; e vedo che gli errori usciti dalla mente stravolta di questo autore sono molti, e molto perniciosi, specialmente quelli che si appartengono ai due Misteri della Ss. Trinità, e dell'Incarnazione del Verbo Eterno; d'intorno a cui l'inferno sempre si è affaticato per mezzo di tante Eresie, vedendo che in tali Misteri sta fondata la Fede, e la nostra salute, poichè Gesù Cristo Figlio di Dio, e Dio fatt'uomo, è per noi il fonte di tutte le grazie, e di tutte le nostre speranze: onde scrisse S. Pietro, che fuori di Gesù Cristo non vi è salute: *Non est in alio aliquo salus. Act. 4. 12.*

3. Io mi ritrovava in fine di questa mia Opera, allorchè mi son arrivate le notizie del libro di Berruyer, e degli scritti che l'impugnano; e dico la verità, stava io sollecito di cacciar fuori presto il presente libro per riposarmi dalla fatica di più anni che mi costa; ma considerando che gli errori del P. Berruyer son troppo chiari, e possono apportar molto danno a chi legge la sua Opera, non ho potuto dispensarmi di confutarla nella maniera più succinta che ho potuto. Avvertasi che l'Opera giustamente è stata condannata, prima da Benedetto XIV. (come ho scritto) e poi da Clemente XIII. l'opera, dico, ma non la sua Persona, mentr'egli (come trovo anche notato) totalmente si sottomise alla Censura della Chiesa; insegnando S. Agostino, che non può erser notato di eresià, chi non è pertinace a difender la sua perversa sentenza: „ Qui sententiam suam, quamvis fal-
„ sam, atque perversam, nulla pertinaci animo-
„ sitate defendunt .... corrigi parati cum invene-
„ rint, nequaquam sunt inter Hæreticos depu-
„ tandi ".

4. Ma prima di cominciar ad esaminar questi errori del P. Berruyer, per miglior intelligenza de' Lettori voglio dare in breve un saggio del

suo

suo sistema. Il suo sistema principalmente consiste in due falsissime Proposizioni Capitali; dico *Capitali*, perchè dalle medesime poi dipendono gli altri errori; che il predetto Autore mette in campo. La prima Proposizione Capitale, e la più Capitale è questa, che Gesù Cristo è Figlio naturale di Dio uno, ma di Dio *sussistente in tre Persone:* viene a dire che Gesù Cristo è Figl'o; non già del Padre come Principio e prima Persona della SS. Trinità, ma è Figlio del Padre che sussiste nelle tre Persone, sicchè viene ad esser Figlio propriamente della Trinità: La seconda Proposizione che discende anche dalla prima, ma anche è Capitale, è questa, che tutte le operazioni di Gesù Cristo così corporali, come spirituali, non furono prodotte dal Verbo, ma dalla sola umanità di lui; e da quest'altra Proposizione ne ricava poi diverse altre tutte false e condannabili. La persona del P. Berruyer non è stata già condannata come gravemente sospetta di eresia, come di sovra si è dichiarato; del resto l'Opera del P. Berruyer è un pozzo profondo, dove quanto più si scava, più si trova di stravaganze, d'inezie, di novità, di confusioni, di errori perniciosi, che oscurano (come parla il Breve di Clemente XIII.) gli articoli più principali della Fede; in modo che in questo libro ben vi trovano i loro vantaggi gli Ariani, i Nestoriani, i Sabelliani, i Sociniani, ed i Pelagiani (chi più, e chi meno), siccome osserverà l'accorto Lettore. Vi sono per altro di dentro molte espressioni Cattoliche, ma queste più confondono che rischiarano la mente di chi legge. Osserviamo ora le sue false dottrine e specialmente la prima, che è quasi madre di tutte l'altre.

§.

§. I.

Dice il P. Berruyer, che Gesù Cristo fu fatto nel tempo per opera ad extra Figlio naturale di Dio uno sussistente in tre Persone, il quale unì l'umanità di Cristo con una Persona divina.

5. Egli scrive così: *Jesus Christus D. N. vere dici potest & debet naturalis Dei Filius; Dei, inquam, ut vox illa Deus supponit pro Deo uno & vero subsistente in tribus personis, agente ad extra, & per actionem transeuntem & liberam uniente humanitatem Christi cum Persona divina in unitatem Personae* (a). Replica lo stesso in breve alla *pag.* 89. *Filius factus in tempore Deo in tribus Personis subsistenti* (b). Ed in altro luogo soggiunge: *Non repugnat Deo in tribus Personis subsistenti, fieri in tempore, & esse Patrem Filii naturalis, & veri*. Dice dunque, che Gesù Cristo dee chiamarsi Figlio naturale di Dio, non già perchè (come dicono i Concilii, i SS. Padri, ed i Teologi tutti) il Verbo assunse l'umanità di Cristo in unità di Persona, e così il nostro Salvatore fu vero Dio, e vero uomo: vero uomo, perchè ebbe anima e corpo umano: e vero Dio, perperchè il Verbo Eterno vero Figlio di Dio, e vero Dio ab eterno dal Padre generato sostenne e terminò le due nature di Cristo divina ed umana; ma perchè, secondo parla il P. Berruyer, *Iddio sussistente in tre Persone* unì al Verbo l'umanità di Cristo, e così Gesù Cristo è Figlio naturale di Dio: e non già perchè è il Verbo nato dal Padre, ma perchè è stato fatto Fi-

(a) *Berruyer to. 8. p. 59.*
(b) *Idem ibid. pag. 60.*

Figlio di Dio nel tempo da Dio sussistente in tre Persone, *uniente* (come già si è detto di sopra) *humanitatem Christi cum Persona divina*. E ciò lo replica in altro luogo, cioè alla *pag.* 27. dove dice: *Rigorose loquendo per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis*. Figlio naturale? ma ideato dal P. Arduino, e dal P. Berruyer, perchè il Figlio vero naturale di Dio fu il solo Figlio unigenito nato dalla sostanza del Padre; onde quello che chiama il Berruyer Figlio prodotto dalle tre Persone, non può essere che Figlio di solo nome. Soggiunge poi, che a Dio non ripugna di farsi in tempo Padre, ed esser Padre di un Figlio vero e naturale, e sempre spiega ciò di Dio sussistente nelle tre Persone divine.

6. Questo errore il P. Berruyer lo prese da quel che scrisse il Padre Giovanni Arduino suo cattivo maestro, il comentario del quale nel nuovo Testamento fu condannato anche da Benedetto XIV. a' 28. di Luglio 1743. Or quest' Autore piantò la proposizione, che Gesù Cristo non è Figlio di Dio come Verbo, ma come uomo unito alla persona del Verbo; ecco com'egli comentando le parole di S. Giovanni, *In principio erat Verbum*, scrive così: *Aliud esse Verbum, aliud esse Filium Dei, intelligi voluit Evangelista Joannes. Verbum est secunda Ss. Trinitatis Persona; Filius Dei, ipsa per se quidem, sed tamen ut eidem Verbo hypostatice unita Christi umanitas*. Dice dunque Arduino, che all' umanità di Cristo fu unita la persona del Verbo, ma che Gesù Cristo allora diventò Figlio di Dio, quando al Verbo egli fu ipostaticamente unito coll' umanità; e perciò dice che nel Vangelo di S. Giovanni sino all' Incarnazione il Verbo è appellato Verbo, ma dopo quella non è chiamato più Verbo, ma Unigenito, e Figlio di

di Dio: *Quamobrem in hoc Joannis Evangelio Verbum appellatur usque ad Incarnationem. Postquam autem caro factum est, non tam Verbum, sed Unigenitus, & Filius Dei est.*

7. Ma questo è quel ch' è totalmente falso, mentre tutt'i Padri con i Concili, e Scritture (come vedremo) dicono chiaramente, che il medesimo Verbo fu il Figlio unigenito di Dio, che s' incarnò. Ciò si prova col testo di S. Paolo: *Hoc enim sentite in vobis, quod & in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens* &c. *Phil.* 2. 5. *& sequ.* Sicchè dice l'Apostolo, che Cristo essendo eguale a Dio si annientò col prender la forma di servo; la Persona Divina ch'era unita con Cristo, e che era eguale a Dio, non poteva essere l' Unigenito di Dio supposto dal P. Arduino, ma deve intendersi lo stesso Verbo, altrimenti non si sarebbe verificato, che quegli il quale era già eguale a Dio si annientò col farsi servo. Di più S. Giovanni nella sua Epistola I. *cap.* 5. *v.* 20. scrive: *Et scimus, quoniam Filius Dei venit.* Dice *venit*, dunque non è vero che questo Figlio di Dio si fece Figlio, quando venne, mentre era già Figlio prima di venire. Di più nel Concilio Calcedonese (*Act. V.*) si disse parlandosi di Gesù Cristo: *Ante secula quidem de Patre genitum secundum Deitatem, & in novissimis autem diebus propter nos & propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei Genitrice secundum humanitatem... non in duas personas partitum, sed unum eundemque Filium, & unigenitum Deum Verbum.* Sicchè fu ivi dichiarato, che Gesù Cristo secondo la divinità è stato generato dal Padre prima de' secoli, e poi si è incarnato negli ultimi tempi; di più ch' egli è uno, ed è lo stesso Figlio di Dio, e lo stesso Verbo. Di più nel Concilio Generale

V.

V. nel *Can.* 5. si disse: *Si quis dixerit unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens, non sic ea excipit, sicut Patres docuerunt, quod ex Divina natura & humana, unione secundum subsistentiam facta, unus Christus effectus ... talis anathema sit.* Sicchè ivi non si dubitò, che il Verbo si fosse incarnato, e divenuto Cristo, ma si proibì il dire assolutamente, che la natura incarnata del Verbo fosse una. Abbiamo di più nel Simbolo della Messa: *Credo in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, & ex Patre natum ante omnia secula.* Dunque Gesù Cristo non è Figlio di Dio, solo perchè è stato fatto Figlio nel tempo, e per esser stata unita al Verbo la sua umanità come dice Arduino; ma perchè la sua umanità è stata assunta dal Verbo, ch'era già Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli.

8. Tutti i Ss. Padri poi dicono, che il Figlio di Dio, che si è fatt'uomo, è la stessa Persona del Verbo. S. Ireneo (*a*) scrive: *Unus & idem, & ipse Deus Christus Verbum est Dei.* S. Atanasio (*b*) rimprovera coloro che dicono: *Alium Christum, alium rursum esse Dei Verbum, quod ante Mariam, & secula erat Filius Patris.* S. Cirillo (*c*) scrive: *Licet* (Nestorius) *duas naturas esse dicat carnis & Verbi Dei, differentiam significans .... attamen unionem non confitetur; nos enim illas adunantes unum Christum; unum eumdem Filium dicimus.* S. Gio. Grisostomo (*d*) rimproverando la bestemmia di Nestorio che dava due figli in Gesù Cristo, scrive: *Non alterum & alterum, absit, sed unum & eundem Dom. Jesum Deum Verbum carne nostra*

(a) *S. Irenaus l. 17. adv. Hares.*
(b) *S. Athan. Epist. ad Epictetum.*
(c) *S. Cyrill. in Commonitor. ad Eulogium.*
(d) *S. Chrisost. Hom. 3. ad cap. 1. Ep. ad Casar.*

stra amictum &c. S. Basilio (*a*) scrive: *Verbum hoc quod erat in principio, nec humanum erat, nec Angelorum, sed ipse Unigenitus qui dicitur Verbum; quia impassibiliter natus, & Generantis imago est.* S. Gregorio Taumaturgo (*b*) scrive: *Unus est Deus Pater Verbi viventis ..... perfectus perfecti Genitor, Pater Filii unigeniti.* S. Agostino (*c*): *Et Verbum Dei, forma quædam non formata, sed forma omnium formarum existens in omnibus. Quærunt vero, quomodo nasci potuerit Filius coævus Patri: nonne si ignis æternus esset, coævus esset splendor?* Ed in altro luogo (*d*) lo stesso S. Agostino scrisse: *Christus Jesus Dei Filius est, & Deus, & homo; Deus ante omnia sæcula, homo in nostro seculo. Deus, quia Dei Verbum: Homo autem, quia in unitatem personæ accessit Verbo anima rationalis, & caro.* Eusebio Cesariense (*e*) scrive: *Non cum apparuit, tunc & Filius* (come voleva Arduino); *non cum nobiscum, tunc & apud Deum: sed quemadmodum in principio erat Verbum, in principio erat &c. .... in principio erat Verbum, de Filio dicit.* Eusebio par che direttamente risponda ad Arduino, col dire che il Verbo, non già quando apparve incarnato, ed abitò con noi, allora fu figlio, e fu presso Dio; ma siccome in principio era Verbo, così in principio era anche Figlio, onde dicendo S. Giovanni, *in principio erat Verbum*, intese dirlo del Figlio. E così l'intendono tutt'i Padri, e le scuole; come confessa lo stesso P. Arduino; ma con tutto ciò non si arrossisce di sostenere, che non si deve intendere, essere il Verbo il Figlio di Dio che s'incarnò, benchè i Padri,

(a) *S. Basil. Hom. in Princ. Johann.*
(b) *S. Greg. Thaumat. in Vita S. Greg. Nyss.*
(c) *S. August. Serm. 38. de Verb. Dom.*
(d) *Idem in Enchirid. cap. 35.*
(e) *Euseb. Cæs. lib. 1. de Fide.*

dri, e le scuole così l'intendano; ecco come dice: *Non Filius stilo quidem Scripturarum sacrarum, quamquam in scriptis Patrum, & in schola etiam Filius.*

9. Or questa dottrina è stata poi fortemente adottata dal P. Berruyer, ed egli l'ha più diffusamente spiegata; anzi per fermare la sua proposizione, che Gesù Cristo è Figlio, non del Padre come prima Persona della Trinità, ma di Dio uno come *sussistente nelle tre Divine Persone*, stabilisce una regola generale, con cui dice che tutte le scritture del Nuovo Testamento, dove Dio si nomina Padre di Cristo, e 'l Figlio si nomina Figlio di Dio, si debbono intendere del Padre come sussistente nelle tre Persone, e del Figlio di Dio sussistente in tre Persone; ecco le sue parole: „ Omnes Novi Te„ stamenti textus, in quibus aut Deus dicitur „ Pater Christi, aut Filius dicitur Filius Dei, „ vel inducitur Deus Christum sub nomine Fi„ lii, aut Christus Deum sub nomine Patris „ interpretans: vel aliquid de Deo ut Christi „ Patre, aut de Christo ut Dei Filio narratur, „ intelligendi sunt de Filio facto in tempore se„ cundum carnem Deo uni & vero in tribus „ personis subsistenti". E soggiunge, che questa notizia è affatto necessaria per l'intelligenza letterale e retta del Testamento Nuovo: „ Hæc „ notio prorsus necessaria est ad litteralem & „ germanam intelligentiam Librorum Novi Te„ stamenti " (*a*) E prima avea già scritto, così dovers' intendere tutti gli Scrittori del Testamento Vecchio, che hanno profetato del Messia: *Cum & idem omnino censendum est de omnibus Vet. Testamenti Scriptoribus, quoties de futuro Messia Jesu Christo prophetant* (*b*).

Ag-

(a) P. *Berruyer to.* 8. *pag.* 89. & 98.
(b) *Idem to.* 8. *pag.* 8.

Aggiunge, che quando Dio Padre, o sia la prima Persona, si dice Padre di Gesù Cristo, s' intende detto non già realmente, ma per appropriazione, per ragione dell' onnipotenza che si attribuisce alla Persone del Padre: *Recte quidem, sed per appropriationem Deus Pater, sive Persona prima, dicitur Pater Jesu Christi, quia actio uniens, sicut & actio creans, actio est omnipotentiæ, cujus attributi actiones Patri, sive primæ Personæ, per appropriationem tribuuntur* (a).

10. Il P. Berruyer specialmente fonda la sua falsa filiazione di Gesù Cristo sul testo di S. Paolo: *De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui prædestinatus est Filius Dei in virtute &c. Rom.* 1. 3. & 4. Ecco dunque (dice) dalle parole *de Filio suo qui factus est ei secundum carnem* si vede che Gesù Cristo fu Figlio di Dio fatto nel tempo secondo la carne. Ma si risponde, che qui parla S. Paolo di Gesù Cristo, non come Figliuolo di Dio, ma come Figliuolo dell' uomo; non dice che Gesù Cristo *factus est Filius suus secundum carnem*, ma dice, *de Filio suo qui factus est secundum carnem*, cioè il Verbo ch' era suo Figlio, si fece secondo la carne, cioè si fece carne, si fece uomo, come già avea scritto S. Giovanni: *Et Verbum caro, factum est*. Onde non s' intende secondo Berruyer, che Cristo come uomo è stato fatto Figlio di Dio; perchè siccome non può dirsi che Cristo, essendo uomo è stato fatto Dio, così non può dirsi che sia stato fatto Figlio di Dio; ma s' intende che il Verbo, essendo l' unico Figlio di Dio, si è fatt' uomo dalla stirpe di Davide. Quando si dice poi, che l' umanità di Gesù Cristo fu elevata alla dignità di Figliuolo di Dio, ciò

(a) *Berruyer pag.* 83.

ciò s' intende avvenuto per la comunicazione degl' idiomi, fondata sull' unità di persona; poichè avendo il Verbo unita alla sua persona la natura umana, ed essendo una la persona che sostiene le due nature, divina ed umana, giustamente si affermano dell' uomo le proprietà della natura divina, e di Dio le proprietà della natura umana assunta. Ma come s' intendodono quelle altre parole: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute &c.*? Il P. Berruyer le applica a spiegare un' altra sua falsissima supposizione, di cui parleremo appresso; dice che s' intendono della nuova filiazione, che fece Dio nella Resurrezione di Gesù Cristo; mentr' egli scrive, che quando morì il Signore, essendosi divisa l' Anima dal Corpo, cessò di esser uomo vivente, ed allora cessò insieme di esser Figlio di Dio; onde quando poi risorse, Iddio lo fece di nuovo suo Figlio; e di questa nuova filiazione dice che parla S. Paolo con quelle parole: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri. Rom.* 1. 4. A questo testo i SS. Padri, ed i Comentatori danno diverse interpetrazioni, ma la più accettata è quella di S. Agostino, S. Anselmo, Estio, e di altri, cioè che Cristo è stato ab eterno predestinato ad esser nel tempo unito secondo la carne al Figlio di Dio, per opera dello Spirito-Santo che unì quest' uomo al Verbo, il quale poi operò miracoli, e lo suscitò dopo la morte insieme con altri.

11. Torniamo al P. Berruyer, che secondo il suo sistema tiene per certo, che Gesù Cristo è Figlio naturale di Dio uno sussistente in tre Persone. Dunque Gesù Cristo è Figlio della SS. Trinità? cosa che fa orrore a S. Fulgenzio, dicendo il Santo che 'l nostro Salvatore secondo la carne ben si dice opera di tutta la Trinità,

ma

ma secondo la nascita, così eterna, come temporale, è Figlio del solo Dio Padre: „ Quis „ unquam tantæ reperiri possit insaniæ, qui au- „ deret Jesum Christum totius Trinitatis Filium „ prædicare? ..... Jesus Christus secundum car- „ nem quidem opus est totius Trinitatis; se- „ cundum vero utramque Nativitatem solius Dei „ Patris est Filius " (a). Ma (diranno) il P. Berruyer non vuole, che si dica esser Gesù Cristo Figlio della Trinità; ma posto ch' egli assegna due Filiazioni, l' una eterna qual fu quella del Verbo, e l' altra fatta nel tempo quando Cristo fu fatto Figlio di Dio sussistente in tre Persone, necessariamenue ha da concedere, che sia Figlio della Trinità questo Figlio fatto nel tempo. Esso vuole che Gesù Cristo non sia già il Verbo, cioè il Figlio generato ab eterno dal Padre qual prima Persona della Trinità; se dunque non è Figlio di tal Padre, questo Figlio di Dio da Berruyer ideato di chi è Figlio se non della Trinità? o forse è un Figlio che non ha avuto Padre? Ma senza perder più parole, in sostanza ognuno intende esser lo stesso, dirlo Figlio di Dio uno sussistente in tre Persone, che dirlo Figlio della Trinità. Ma questo è quello che non può dirsi, perchè l' esser Cristo Figlio delle tre Persone è lo stesso che l' esser pura creatura, come vedremo da qui a poco; all' incontro l' esser figlio importa esser prodotto dalla sostanza del Padre, o sia essere della stessa essenza del Padre, come scrive S. Atanasio (b): *Omnis filius ejusdem essentiæ est proprii parentis, alioquin impossibile est, ipsum verum esse filium*. Dice S. Agostino, che Gesù Cristo non può dirsi Figlio dello Spirito-Santo, quantunque per opera di lui siasi fatta l' Incarnazione,

(a) *S. Fulgent. Fragm.* 32. *lib.* 9.
(b) *S. Athan. Epis.* 2. *ad Serapion.*

ne, or come poi potrà dirsi Figlio delle tre Per-
sone? Insegna S. Tommaso (a) che Cristo non
può chiamarsi Figlio di Dio se non per la ge-
nerazion' eterna, secondo cui egli è generato dal
solo Padre; ma Berruyer non lo fa figlio gene-
rato dal Padre, ma fatto da Dio uno sussisten-
te in tre Persone.

12. Secondo questa proposizione, se egli in-
tende che Gesù Cristo è Figlio Consustanziale
al Padre che sussiste in tre Persone, esso viene
ad ammettere in Dio quattro Persone, cioè tre
nelle quali Iddio sussiste, e la quarta ch'è Ge-
sù Cristo fatto Figliuolo della SS. Trinità, o sia
di Dio sussistente in tre Persone. Se all'incon-
tro ha considerato il Padre di Gesù Cristo co-
me una sola Persona, in tal caso si dimostra
Sabelliano, riconoscendo in Dio, non già tre
Persone distinte, ma una sola sotto tre nomi
diversi. Altri lo tacciano di Arianismo; del re-
sto in quanto al mio sentimento, io non so co-
me il P. Berruyer possa scusare la sua Proposi-
zione, che non sia prossima all'errore di Ne-
storio. Egli stabilisce il principio, che in Dio
vi sono due generazioni, una eterna, l'altra fat-
ta nel tempo: l'una necessaria *ad intra*, l'al-
tra libera *ad extra*, e sin qui dice bene; ma par-
lando poi della generazione temporale, dice che
Gesù Cristo non fu Figlio naturale di Dio Padre
come prima Persona della Trinità, ma Figlio
di Dio come sussistente in tre Persone.

13. Ma dicendo così, abbiamo da dire che G
sù Cristo ebbe due Padri, e che in Gesù Cris
vi furono due Figli, uno, Figlio di Dio co
Padre e prima Persona della Trinità, che lo
nerò ab eterno; l'altro, Figlio fatto in ter
da Dio, ma da Dio sussistente in tre Pers
il quale unendo l'umanità di Gesù Cristo (c

(a) *S. Thom. 3. p. q. 32. art. 3.*

me propriamente scrive Berruyer, *hominem illum*) al Verbo Divino, lo fece suo Figlio naturale. Ma parlando così, non potressimo chiamar Gesù Cristo vero Dio, ma vera creatura; e ciò per due ragioni, la prima perchè secondo la Fede noi non abbiamo in Dio che sole due operazioni *ad intra*, la generazione del Verbo, e la spirazione dello Spirito-Santo, ogni altra operazione in Dio è opera *ad extra*, la quale non produce Persone divine, ma solamente creature. La seconda ragione è, perchè se Gesù Cristo fosse Figlio naturale di Dio sussistente in tre Persone, sarebbe Figlio della Trinità, come abbiam detto di sopra, e da ciò ne verrebbero due grandi assurdi, il primo che in tal modo la Trinità, cioè tutte le tre divine Persone, verebbero a produrre Figli di Dio, ma la Trinità (come abbiam considerato di sopra) fuori delle due produzioni *ad intra*, del Verbo, e dello Spirito-Santo, non produce che creature, non già Figli di Dio. L'altro assurdo è, che se Gesù Cristo fosse stato fatto Figlio di Dio naturale dalla Trinità; egli (se non vogliamo escludere il Figlio dal numero delle tre Persone Divine) sarebbe venuto a generare, o sia produrre se stesso, errore troppo insoffribile che fu già rinfacciato da Tertulliano a Prassea, che diceva: *Ipse se Filium sibi fecit* (a). E così secondo il sistema del P. Berruyer Gesù Cristo per tutte le ragioni non sarebbe vero Dio, ma vera creatura; e la B. Vergine Maria sarebbe Madre di Cristo, come la chiamava Nestorio, e non Madre di Dio come la chiama il Concilio, e c' insegna la Fede; mentre Gesù Cristo è vero Dio, essendo che la sua umanità non ebbe che la sola Persona del Verbo, il quale la terminò, sosten-

(a) *Tertull. adv. Praxeam num.* 50.

stentando egli solo le due nature Divina, ed umana del nostro Salvatore.

14. Ma dirà qualche avvocato, che il P. Berruyer non ammette già due Figli naturali di Dio, l'uno eterno, e l'altro temporale. Ma, rispondo, giacch' egli non ammette due Figli di Dio, che serviva ad imbrogliarci la mente con mettere in campo questa perniciosa chimera della seconda filiazione di Gesù Cristo, fatto nel tempo Figlio naturale di Dio sussistente in tre Persone? Dovea dirci, com' insegna la Chiesa, e come sentono tutt'i Cattolici, che questo stesso Verbo, il quale è stato ab eterno Figlio naturale di Dio, generato dalla sostanza del Padre, egli è quello che ha unita a se la natura umana, e così ha redenti gli uomini. Ma no, signor avvocato mio, il pensiero del P. Berruyer è stato di far questo beneficio alla Chiesa di darci a conoscere questo nuovo Figlio naturale di Dio, del quale niuno di noi prima avea cognizione, insegnandoci che questo Figlio fu fatto nel tempo, non dal Padre, ma da tutte le tre Persone Divine, per causa di essere stato unito, o sia di aver avuto l'onore del *Consorzio* (termine espressato dal P. Berruyer) del Verbo, ch' era Figlio di Dio ab eterno. Sicchè se il P. Berruyer col P. Arduino suo Maestro non ci avessero illuminati, saressimo restati privi di queste belle notizie.

15. Ma erra enormemente il P. Berruyer in proferire, che Gesù Cristo è Figlio naturale di Dio uno sussistente in tre Persone. A questa falsa proposizione ostano tutt'i Teologi, i Catechismi, i Padri, i Concili, e le Scritture. Non si nega, che l' Incarnazione del Verbo fu opera di tutte le tre divine Persone; ma non si può negare all' incontro, che la Persona che s' incarnò, fu quella del solo Figliuolo, seconda Persona della SS. Trinità, il quale certamente fu

lo stesso Verbo generato ab eterno dal Padre, che assumendo l'umanità, ed unendola a se stesso in unità di persona, volle in tal modo redimere il genere umano. Udiamo i Catechismi, ed i Simboli della Chiesa, i quali c'insegnano, che Gesù Cristo non è il Figlio di Dio fatto nel tempo dalla Trinità come se l'ha figurato il P. Berruyer, ma è il Verbo eterno nato dal Padre, principio e prima Persona della SS. Triade. Nel Catechismo Romano (a) dicesi che si dee credere, *Filium Dei esse* (Jesum) *& verum Deum, Pater est, qui eum ab æterno genuit*. Ed al *n.* 9. s'impugna direttamente l' opinione di Berruyer dicendosi: ,, Et quamquam duplicem ejus nati- ,, vitatem agnoscamus, unum tamen Filium es- ,, se credimus; una enim Persona est, in quam ,, divina & humana natura convenit ". Nel Simbolo di S. Atanasio si legge prima: ,, Pater a ,, nullo est factus..... Filius a Patre solo est, non ,, factus, non creatus, sed genitus ". E poi parlandosi di Gesù Cristo si dice: ,, Deus ex sub- ,, stantia Patris ante secula genitus, & homo est ,, ex substantia Matris in seculo natus... Qui li- ,, cet Deus sit & homo, non duo tamen, sed ,, unus est Christus. Unus autem non conver- ,, sione Divinitatis in carnem, sed assumptione ,, humanitatis in Deum ". Siccome dunque Gesù Cristo ricevè l' umanità dalla sostanza della sola Madre, così ebbe la Divinità dalla sostanza del solo Padre.

16. Abbiamo poi nel Simbolo Apostolico: ,, Credo in Deum Patrem omnipotentem ... & in ,, Jesum Christum Filium ejus unicum..... natus ,, ex Maria Virgine, passus &c. Si noti ,, in Je- ,, sum Christum Filium ejus " del Padre prima Persona che prima è stato nominato, non già di tutte le tre Persone: *unicum*, uno Figlio non due.

(a) *Catech. Rom. Cap. III. Art. II. num. 8.*

due. Nel Simbolo poi del Concilio Fiorentino, che si recita nella Messa, e che comprende tutti gli altri Simboli formati prima dagli altri Concilii Ecumenici, abbiamo più cose notabili. Ivi si dice: „ Credo in unum Deum Patrem omni-
„ potentem .... & in unum Dominum Jesum Chri-
„ stum Filium Dei unigenitum, & ex Patre na-
„ tum ante omnia secula (sicchè questo Figlio
„ unigenito è quello stesso, ch'è stato genera-
„ to ab eterno dal Padre) consubstantialem Pa-
„ tri, per quem omnia facta sunt: qui propter
„ nos homines &c. descendit de cœlis, & incar-
„ natus est". Il Figlio dunque di Dio che operò la Redenzione, non è quello supposto dal P. Berruyer fatto in tempo sulla terra, ma il Figlio di Dio, eterno; per cui sono state fatte tutte le cose, ed egli fu quello che discese da' Cieli, e che nacque, e morì per la nostra salute, Dunque falsamente si ammettono dal P. Berruyer due figli naturali di Dio, uno nato nel tempo da Dio sussistente in tre Persone, ed un altro generato da Dio dall' eternità.

17. Nè a ciò varrebbe al P. Berruyer l' opporre, e dire: dunque Gesù Cristo in quanto è stato fatto uomo nel tempo, non è vero Figlio naturale di Dio, ma è Figlio adottivo, come diceano Felice ed Elipando, che perciò furon condannati? No, diciamo noi, e lo teniamo per certo, che Gesù Cristo anche come uomo è vero Figlio di Dio (siccome scrivemmo nel *Tomo III. nella Confut. VII. al nu.* 18.); ma da ciò non si ricava già, che vi siano due Figli naturali di Dio, uno eterno, e l' altro fatto in tempo; perchè (siccome provammo nel luogo citato) intanto Gesù Cristo anche come uomo si dice Figlio naturale di Dio, in quanto Iddio Padre continuamente ab eterno genera il Verbo secondo scrisse Davide: *Dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Psalm. 2. 7.* E

da

da ciò avviene, che siccome il Figliuolo prima dell'Incarnazione fu generato ab eterno senza la carne, così poi dal tempo che assunse l'umanità, è stato generato dal Padre, e sarà sempre generato unito ipostaticamente all'umanità. Ma bisogna qui intendere, che quest'uomo Figlio naturale di Dio creato nel tempo è la stessa Persona del Figlio generato dall'eternità, cioè il Verbo, mentre il Verbo assunse l'umanità di Gesù Cristo, ed a se l'unì; onde non può dirsi, che vi siano due figli naturali di Dio, uno come uomo fatto nel tempo, e l'altro come Dio prodotto dall'eternità, perchè non vi è altro che un solo Figlio naturale di Dio, cioè il Verbo il quale nel tempo unendo a se l'umanità si rende Dio ed uomo; il quale è uno Cristo, come si dice nel Simbolo nominato di S. Atanasio: *Sicut anima rationalis & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus*. E siccome in ogni uomo, benchè vi sia l'anima e 'l corpo, si dice ch'è un solo uomo, ed una sola persona; così in Gesù Cristo, benchè vi sia il Verbo e l'umanità, diciamo che vi è una sola Persona; ed un solo Figlio naturale Dio.

18. E' contrario ancora a quel che scrive il P. Berruyer, ciò che scrisse S. Giovanni nel suo primo capo: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum*. Or di questo Verbo si dice poi, che si fece carne: *Et Verbum caro factus est*. L'essersi fatto carne, non significa essersi unito il Verbo alla persona umana di Gesù Cristo già esistente, ma dinota avere il Verbo assunta l'umanità nello stesso punto ch'ella fu creata: in modo che da quel punto stesso l'anima di Gesù, e la carne umana divennero sua propria anima, e sua propria carne, sostenute e governate da una sola Persona divina, qual era esso Verbo, il quale terminava, e sostenea le due nature divina, ed u-

umana, e così il Verbo si fece uomo. Ma gran cosa? S. Giovanni afferma, che il Verbo, il Figlio generato ab eterno dal Padre si è fatt'uomo; e 'l P. Berruyer dice, che quest'uomo non è il Verbo Figlio di Dio eterno, ma è un altro Figlio di Dio fatto in tempo da tutte le tre Persone? Ma dopo che il Vangelista ha detto, *Verbum caro factum est*, il voler dire ed intendere, che il Verbo non è fatto carne, non è lo stesso che dire quel che diceano i Sagramentarii sull'Eucaristia delle parole, *Hoc est corpus meum*, cioè che il Corpo di Gesù Cristo non era suo Corpo, ma solo figura, segno, o virtù del suo Corpo? Questo è quel *detorquere sacra verba ad proprium sensum*, tanto detestato dal Concilio di Trento negli Eretici. Ma seguiamo il Vangelo di S. Giovanni: *Et habitavit in nobis*. Questo Verbo Eterno è quello che si è fatt'uomo, ed ha operata la Redenzione umana; onde l'Apostolo dopo aver detto, *& Verbum caro factum est*, soggiunge: *Et vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre &c*. Sicchè questo Verbo fatt'uomo nel tempo è l'unigenito, e per conseguenza l'unico Figliuolo naturale di Dio generato ab eterno dal Padre. Ciò si conferma dallo stesso S. Giovanni in altro luogo (*Ep.* 1. *c.* 4. *v.* 9.) dove si legge: *In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum*. Nel quale testo deve in oltre notarsi la parola *misit*. E' falso dunque ciò che dice Berruyer, che Gesù Cristo è Figlio di Dio fatto nel tempo, giacchè S. Giovanni asserisce: che questo Figlio già vi era prima di esser mandato; come in fatti questi era il Figlio eterno del Padre che fu mandato da Dio, discese dal cielo, ed apportò la salute al mondo. Oltrechè da quel che dice S. Tommaso (a), in Dio quando si di-

(a) *S. Thomas p.* 1. *qu.* 4. *ar.* 1.

dice una Persona messa dall' altra, intanto si dice messa in quanto da quella procede; sicchè intanto dicesi il Figlio messo dal Padre a prender carne umana, in quanto procede dalla sola Persona del Padre. E ciò lo dichiarò Gesù stesso nella risurrezione di Lazaro, dove potendo risuscitarlo da se, volle pregarne il Padre, per far credere al popolo, ch' egli era vero suo Figlio: *Ut credant, quia tu me misisti*. *Luc.* 11. 42. Onde scrisse poi S. Ilario (*a*): *Non prece eguit, pro nobis oravit, ne Filius ignoraretur.*

19. A ciò si aggiunge la Tradizione de' SS. Padri, che comunemente si oppongono al falso sistema del Berruyer: S. Gregorio Nazianzeno (*b*) scrive: *Id quod non erat assumpsit, non duo factus, sed unum ex duobus fieri substinens; Deus enim ambo sunt, id quod assumpsit, & quod est assumptum, naturæ duæ in unum concurrentes, non duo Filii*. S. Giovan Grisostomo (*c*) scrive: *Unum Filium unigenitum, non dividendum in Filiorum dualitatem, portantem tamen in semetipso indivisarum duarum naturarum inconvertibiliter proprietates*. E poi soggiunge: *Etsi enim* (in Christo) *duplex natura, verumtamen indivisibilis unio in una filiationis confitenda Persona, & una subsistentia*. E S. Girolamo (*d*) dice *Anima & caro Christi cum Verbo Dei una Persona est unus Christus*. E S. Dionisio Alessandrino in una Lettera Sinodica confuta Paolo Samosateno che diceva: *Duas esse Personas unius, & solius Christi; & duos Filios, unum natura Filium Dei, qui fuit ante secula, & unum homonyma Christum filium David*. E S. Agostino (*e*) scrive: *Christus Jesus*

(a) *S. Hilar. l.* 10. *de Trinit.*
(b) *S. Greg. Nazianz. Orat.* 31.
(c) *S. Jo. Chrysost. Ep. ad Cæsar. & Hom.* 3. *ad c.* 1.
(d) *S. Hieron. Tract.* 49. *in Jo.*
(e) *S. August. in Enchirid. cap.* 35.

sus Dei Filius est Deus & Homo: Deus quia Dei Verbum: Homo autem, quia in unitatem Personæ accessit Verbo Anima rationalis & caro. Lascio le altre autorità de' Padri che possono leggersi presso il P. Gonet nel suo Clipeo, nel P. Petavio, nel Card. Gotti, ed altri.

20. Io poi rifletto, che oltre gli altri errori espressi dal Berruyer, che ne discendono dalla sua falsa opinione, e che insieme confuteremo da qui a poco rifletto (dico) che dal sconvolto sistema, dichiarato di sovra al *num.* 9. colle stesse sue parole, ne nasce lo sconvolgimento della credenza del Battesimo insegnata da tutt'i Catechismi, e Concilj. Il suo sistema è questo, cioè che tutte le divine Scritture del Nuovo Testamento, ove si chiama Dio Padre di Cristo, e il Figlio si chiama Figlio di Dio; o pure ove si narra alcuna cosa di Dio, come Padre di Cristo, di Cristo come Figlio di Dio, si devono intendere del Figlio fatto nel tempo secondo la carne, e fatto da quel Dio, che sussiste in tre Persone. All'incontro è certo, che il Battesimo si dà dalla Chiesa in nome delle tre Persone, espressamente e singolarmente nominate, secondo ordinò Gesù Cristo agli Apostoli: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus-Sancti*. *Matt.* 28. 19. Ma se dovesse attendersi la regola generale posta dal P. Berruyer spiegata di sopra, ecco che il Battesimo non sarebbe più quello che si amministra dalla Chiesa, secondo il senso che si amministra; poichè il Padre che si nomina, non sarebbe la prima Persona della Trinità, come comunemente s'intende, ma sarebbe il Padre inteso da Berruyer, Padre sussistente in tre Persone, viene a dire tutta la Trinità. Il Figlio poi non sarebbe il Verbo generato ab eterno dal Padre principio della Trinità, ma sarebbe quel Figlio fatto in tempo da tutte le tre Persone: il

qua-

quale Figlio, essendo opera *ad extra* di Dio, sarebbe pura creatura, come di sopra abbiamo già considerato. Lo Spirito-Santo finalmente non sarebbe la terza Persona quale noi la crediamo, cioè procedente dal Padre ch'è la prima Persona della Trinità, dal Figliuolo, ch'è la seconda Persona ch'è il Verbo generato ab eterno dal Padre. In somma secondo il P. Berruyer il Padre, il Figlio, e lo Spirito-Santo non sarebbero quali in fatti sono, e quali gli crede tutta la Chiesa, vero Padre, vero Figlio, e vero Spirito Santo: contra quel che dice il gran Teologo S. Gregorio Nazianzeno: „ Quis Catholicorum „ ignorat Patrem vere esse Patrem, Filium vere esse Filium, & Spiritum-Sanctum vere esse Spiritum-Sanctum, sicut ipse Dominus ad „ Apostolos dicit: Euntes docete &c. Hæc est „ perfecta Trinitas &c. (*a*) “. Ma leggasi la confutazione del terzo errore nel §. III. dove si troverà più a lungo, e più chiaramente confutato questo primo errore. Or passiamo ad esaminare gli altri errori, che discendono da questo primo già osservato del nostro autore.

§. II.

Dice il P. Berruyer, che Gesù Cristo ne' tre giorni in cui stiè nel sepolcro, cessando di esser uomo vivente, cessò per conseguenza di esser Figlio di Dio. E che quando poi Iddio lo risuscitò, di nuovo lo generò, e fece che di nuovo fosse Figlio di Dio.

21. Si armi di pazienza il mio lettore in sentire altre dottrine più false, e più stravaganti del P. Berruyer. Egli dice, che Gesù Cristo nei tre giorni, in cui stiè nel sepolcro cessò di esser

(a) *S. Greg. Naz. in Orat. de Fide post init.*

ser Figlio naturale di Dio: *Factum est morte Christi, ut homo Christus Jesus, cum jam non esset homo vivens, atque adeo pro triduo quo corpus ab anima separatum jacuit in sepulcro, fieret Christus incapax illius appellationis, Filius Dei* (*a*). E lo replica nello stesso luogo con altri termini: *Actione Dei unius, Filium suum Jesum suscitantis, factum est, ut Jesus qui desierat esse homo vivens, & consequenter Filius Dei, iterum viveret deinceps non moriturus*. Questo errore nasce dal suo falso supposto esaminato nel paragrafo antecedente, giacchè posto che Gesù Cristo fu Figlio di Dio sussistente in tre Persone, cioè Figlio della Trinità, come opera *ad extra* (secondo abbiam veduto prima) fu puro uomo; ed essendo cessato d'essere uomo vivente colla morte, cessò anche di esser Figlio di Dio sussistente in tre Persone; perchè se era Figlio di Dio come prima Persona della Trinità, in Gesù Cristo vi era il Verbo eterno, il quale essendosi unito alla di lui anima e corpo ipostaticamente, ancorchè colla morte l'anima si fosse divisa dal corpo, non avrebbe potuto nè dall una, nè dall'altro mai separarsi.

22. Posto dunque che Gesù Cristo morendo cessò di esser Figlio di Dio, ha da dire il P. Berruyer, che in que' tre giorni in cui il corpo del Signore fu diviso dall'anima, si separò la divinità dalla di lui anima e carne. Restringiamo la proposizione di Berruyer. Egli dice che Cristo fu fatto Figlio di Dio, non già perchè il Verbo assunse la di lui umanità, ma perchè all'umanità si unì il Verbo; e da ciò ne deduce, che nel sepolcro, avendo cessato di essere uomo vivente per essersi divisa l'anima dal corpo, egli non fu allora più Figlio di Dio, e perciò il Verbo lasciò di stare unito colla di lui umanità.

Ma

(a) *Berruyer to. 8. pag. 63.*

Ma ciò è falsissimo, perchè il Verbo assunse, ed unì ipostaticamente, ed inseparabilmente a se in unione di Persona l'anima, e la carne di Gesù Cristo; onde quando il Salvatore morì, e 'l suo corpo sagrosanto fu sepolto, non potè nè dal corpo, nè dall' anima dividersi la divinità del Verbo. Questa è verità insegnata da tutt'i Ss. Padri. S. Atanasio (*a*) scrisse: *Cum Deitas neque corpus in sepulcro desereret, neque ab anima in inferno separaretur*. S. Gregorio Nisseno (*b*) scrisse: *Deus qui totum hominem per suam cum illo conjunctionem in naturam divinam mutaverat, mortis tempore a neutra illius, quam semel assumpserat, parte recessit*. S. Agostino (*c*) disse: *Cum credimus Dei Filium, qui sepultus est, profecto Filium Dei dicimus & carnem, quæ sola sepulta est*.

23. S. Gio. Damasceno poi ne adduce la ragione, dicendo che l'anima di Cristo non ebbe sussistenza diversa da quella ch'ebbe la carne, una sola fu la Persona, che sostenne l'una e l'altra: *Neque enim unquam aut anima, aut corpus peculiarem atque a Verbi subsistentia diversam subsistentiam habuit* (*d*). E perciò dice, ch' essendo una la Persona che sostentava l'Anima e 'l corpo di Cristo, benchè l'anima dal corpo si dividesse, non potè dividersi da loro la Persona del Verbo, onde seguì a sostenere l'una e l' altra, come siegue a dire: *corpus, & anima simul ab initio in Verbi Persona existentiam habuerant, ac licet in morte divulsa fuerint, utrumque tamen eorum unam Verbi Personam, qua subsisteret, semper habuit*. Siccome dunque, allorchè Gesù Cristo discese all'inferno, il Verbo discese insieme coll'anima; così restando il

(a) *S. Athan. contra Apollinar. l.* 1. *n.* 15.
(b) *S. Greg. Nyss. Orat.* 1. *in Christ. Resur.*
(c) *S. Aug. Tract.* 78. *in Joan. n.* 2.
(d) *S. Jo. Damasc. l.* 3. *de Fide c.* 27.

il corpo nel sepolcro, vi restò anche il Verbo: e così la carne di Cristo nella sepoltura fu immune dalla corruzione, come predisse Davide: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* *Ps.* 15. 10. E da S. Pietro (*Act.* 2. 27.) appunto questo testo fu attribuito al Salvatore giacente nel sepolcro. Ma S. Ilario (*a*) scrive, che in tempo della morte la carne di Gesù Cristo fu lasciata dalla divinità; ma S. Ambrogio (*b*) spiega la mente di S. Ilario, e dice che il Santo non ha voluto dir altro con quel suo detto, se non che siccome in tempo della passione la divinità abbandonò l'umanità di Cristo, a quella gran desolazione, che fece esclamare al nostro Salvatore, *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? Matth.* 27. 26. Così il Verbo nella morte abbandonò il di lui corpo in quanto all'influsso di conservargli la vita, ma non l'abbandonò in quanto all'unione ipostatica; onde non potè cessar mai Gesù Cristo di esser Figlio di Dio, come vuole il P. Berruyer esser avvenuto nel sepolcro, essendo assioma comune nelle scuole Cattoliche (*c*): *Quod semel Verbum assumpsit, nunquam amisit.* Ma se il P. Berruyer concede, che il Verbo fu unito prima in unità di Persona coll'anima e corpo di Gesù Cristo, come poi può dire, che separandosi l'anima dal corpo, il Verbo lasciò di stare unito col corpo? queste son dottrine, ch'egli solo l'intende: ma, per meglio dire, che neppure esso l'intende.

24. Dicendo poi il P. Berruyer che Gesù Cristo morendo cessò di esser Figlio naturale di Dio, perchè cessò di esser uomo vivente, per conseguenza ha da tenere, che l'umanità prima della morte non era sostenuta dalla Persona del Verbo, ma che avea la propria sussistenza umana

(a) *S. Hilar. c.* 33. *in Matth.*
(b) *S. Ambros. lib.* 10. *in Luc. cap.* 13.
(c) *Cont. Tournely de Incarn. t.* 4. *par.* 2. *pag.* 487.

na, ed era persona distinta dalla persona del Verbo; e posto ciò come può sfuggire di non esser incorso nell'Eresia di Nestorio, che ammettea due Persone distinte in Gesù Cristo? Del resto è contrario espressamente a Nestorio, ed al P. Berruyer il simbolo di Fede Constantinopolitano, in cui sta definito che dobbiamo credere in un Dio Pádre onnipotente, ed in un Figlio di Dio unigenito nato dal Padre prima di tutt'i secoli, e consustanziale al Padre, il quale per la nostra salute discese da' cieli, s'incarnò da Maria Vergine, patì, fu sepolto, e risorse nel terzo giorno. Dunque quello stesso unico Figlio unigenito di Dio Padre, generato ab eterno dal Padre, è disceso dal cielo, si è fatt'uomo, è morto, ed è stato sepolto. Ma come poteva un Dio morire, ad esser sepolto? Sì, ben lo poteva, e l'ha fatto (dice il Concilio) con assumere carne umana. Quegli stesso (parla un altro Concilio Generale (*a*), il Lateranese IV.) che come Dio non potea morire, nè patire, facendosi uomo si è fatto mortale, e passibile: *Qui cum secundum divinitatem sit immortalis & impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis & passibilis.*

25. In conseguenza poi dell'errore mentovato, che Gesù Cristo nel sepolcro cessò di esser Figlio naturale di Dio, il P. Berruyer aggiunge un altro errore; e dice, che quando Dio risuscitò Cristo uomo, di nuovo lo generò, e lo formò uomo Dio; poichè col risuscitarlo fece che fosse Figlio quegli, che morendo avea lasciato di esser Figlio. Quest'altra sua nuova e falsa invenzione già l'abbiamo riferita al *n.* 18. Egli dice: *Actione Dei unius, Filium suum Jesum suscitantis, factum est, ut Jesus, qui desierat esse homo vivens, & consequenter Filius Dei,* i-

(a) *Conc. Lat. IV. in c. Firmiter, de Summ. Trin. &c.*

iterum viveret deinceps non moriturus. Ciò poi lo replica con altri termini in altro luogo: *Deus Christum hominem resuscitans, hominem Deum iterato generat, dum facit resuscitando, ut Filius sit, qui moriendo Filius esse desierat* (a). Godiamo d'intendere questo nuovo dogma ignoto a tutt'i fedeli, che il Figlio di Dio si è incarnato, e fatt'uomo due volte, una quando fu conceputo nell'utero sagrosanto di Maria, e l' altra quando risorse dal sepolcro; e ringraziamo il P. Berruyer, che ci ha fatte sapere cose sinora neppure nominate nella Chiesa. In oltre dalla sua bella dottrina ne nasce, che Maria SS. due volte fu fatta Madre di Dio, giacchè in quel tempo, nel quale Gesù Cristo stando nel sepolcro cessò di esser Figlio di Dio, cessò anch'ella di esser Madre di Dio; e poi di nuovo le fu restituita la divina maternità, quando Gesù Cristo risorse. Ma passiamo ad esaminare nel §. seguente un altro errore forse a mio parere il più pernicioso di quest'Autore così guasto di cervello; dico *di cervello*, perchè non voglio riputarlo guasto di coscienza. Uno degli Scrittori che confuta il P. Berruyer saggiamente riflette, ch'egli è caduto in tanti errori, per non aver voluto seguir la Tradizione de' SS. Padri, e 'l metodo ch'essi han tenuto nell'interpretare le divine Scritture, e nel dichiarare la parola di Dio non iscritta, che si è conservata nelle Opere di questi santi dottori e Pastori. E perciò si vede, come nota il Prelato, Autore *del Saggio*, che 'l P. Berruyer in tutta la sua Opera non cita alcun'autorità, nè di Padri, nè di Teologi; quando che il Concilio di Trento (*Sess. IV. Decr. de Script. S.*) proibisce espressamente d'interpetrare i sagri libri in senso contrario a quello ch'è commune de' SS. Padri. Esaminiamo ora l' er-

(a) *Berruyer t. 8. pag.* 66.

errore seguente, ch'è troppo enorme, e pernicioso.

§. III.

Dice il P. Berruyer, che la sola umanità di Cristo ubbidì, orò, e patì; e che la sua oblazione, orazione, mediazione non erano operazioni prodotte dal Verbo come da principio fisico ed efficiente, ma che in tal senso erano azioni della sola umanità.

26. Dice il P. Berruyer, che le operazioni di Gesù Cristo non furon prodotte dal Verbo, ma dalla sola umanità; e soggiunge che l'unione ipostatica niente conferì a render la natura umana di Cristo un principio compito delle di lei azioni fisicamente, o soprannaturalmente prodotte. Ecco le sue parole: *Non sunt operationes a Verbo elicitæ... sunt operationes totius humanitatis* (a). E prima (b) avea scritto: *Ad complementum autem naturæ Christi humanæ, in ratione principii agentis, & actiones suas physice sive supernaturaliter producentis, unio hypostatica nihil omnino contulit*. In altro luogo poi dice, che tutte le proposizioni che si trovano di Gesù Cristo nelle Scritture, specialmente del Nuovo Testamento, sempre si verificano direttamente, e primariamente nell'uomo Dio, o sia nell'umanità di Cristo unita alla Divinità e dal Verbo compiuta nell'unità di persona: e dice, che questo è il metodo naturale d'interpretar le Scritture: *Dico insuper, omnes & singulas ejusdem propositiones, quæ sunt de Christo Jesu in Scripturis sanctis, præsertim Novi Testamenti, semper & ubique verificari directe & primo in ho-*

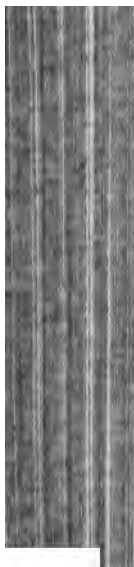
(a) *Berruyer to. 8. pag. 53.*
(b) *Idem pag. 22.*

homine Deo, sive in humanitate Christ. nitati unita & Verbo, completa in uni sone ... Atque hæc est simplex obvia, ralis Scripturas interpretandi methodus (
27. E quindi in somma ne deduce, c la umanità di Cristo fu quella che ubb orò, che patì; ella sola fu dotata di n necessari ad operar liberamente, e merit te per lo concorso divino naturale e so rale: *Humanitas sola obedivit Patri, vit, sola passa est, sola ornata fuit dotibus omnibus necessariis ad agendu & meritorie* (b). *Jesu Christi oblatio & mediatio non sunt operationes a Ve tæ tamquam a principio physico &* , *sed in eo sensu sunt operationes solius tatis Christi in agendo, & merendo pe sum Dei naturalem & supernaturalem* (c). Ed ecco che il P. Berruyer con Dio dell'onore infinito che ha ricevuto Cristo, il quale essendo Dio al Padre gli si è fatto servo, e gli ha sagrificat so. Di più toglie ai meriti di Gesù Cri lore infinito che hanno, mentre vuole perazioni di Cristo non furon fatte dall del Verbo, ma dalla sola umanità. Dis che per conseguenza la speranza che n mo ne' meriti infiniti di Gesù Cristo. ci toglie il motivo più forte dell'amor biamo avere verso del nostro Redentore sare ch' egli essendo Dio, e non poter come Dio, ha voluto assumere carne fin di patire e morire per noi, e così la divina giustizia per le nostre colpe, nerci la grazia, e la vita eterna. Ma più importa, dice il Censore di Roma,

(a) *Berruyer to.* 8. *pag.* 18. & 19.
(b) *Idem ibid. pag.* 20. 21. & 23.
(c) *Idem pag.* 58.

la umanità di Cristo fu quella che ubbidì, orò, e patì; e se l'obblazione, orazione, e mediazione di Cristo non furono operazioni prodotte dal Verbo, ma dalla sua umanità; ne siegue, che l'umanità di Cristo ebbe da se la propria sussistenza: dunque la persona umana di Cristo fu distinta da quella del Verbo, e furono due persone?

28. Soggiunge poi il P. Berruyer al passo ultimamente citato, *Humanitas sola obedivit &c.* queste altre parole: *Ille*, (*inquam*) *homo*, *qui hæc omnia egit*, *& passus est libere & sancte*, *& cujus humanitas in Verbo subsistebat*, *objectum est in recto immediatum omnium*, *quæ de Christo sunt*, *narrationum* (*a*). Sicchè l'uomo, non già il Verbo, era quegli che in Cristo operava: *Ille homo qui hæc omnia egit*, dice il P. Berruyer. Nè facciasi caso delle parole che aggiunge, *Cujus humanitas in Verbo subsistebat*; perchè egli non lascia mai il suo sistema, e lo replica sempre nel libro delle sue dissertazioni, dove parla con modi e frasi così oscure e stravaganti, che chi avesse genio di diventar pazzo, legga queste dissertazioni, che conseguirà l'intento: il suo sistema, come abbiamo detto più volte, è che Cristo non sia il Verbo eterno, Figliuolo nato da Dio Padre, ma il Figlio fatto nel tempo da Dio uno, sussistente in tre Persone, che l'ha fatto Figlio suo con unirlo con una Persona divina, come scrive in altro luogo (*pag.* 27.) ove dice, che parlando con rigore Gesù Cristo formalmente fu costituito Figlio di Dio, solo per l'azione che l'unì con una Persona divina: *Rigorose loquendo*, *per ipsam formaliter actionem unientem cum Persona divina*, così spiegò nella *pag.* 59. Egli dice dunque, che Dio Cristo per l'azione con cui unì l'umanità di Verbo, formò la seconda filiazione, ed operò che

(a) *Berruyer to.* 8. *pag.* 53. *&* 95.

na da dire, che quel Dio, quel Ve
Figlio nato dal Padre ab eterno, n
stanza del Padre (come parla il Si
Atanasio, *Deus est ex substantia
secula genitus*), altrimen non pu
Figlio naturale di Dio; questo è q
nendo a se l'umanità in unità di Pe
sempre sostenuta, ed egli è quello
rato il tutto; e non ostante che fo
Dio, si è esinanito ed umiliato sino
cifisso nella sua carne assunta.

29. Tutto l'errore del P. Berruy
nel riguardare l'umanità di Cristo co
getto sussistente, in se, al quale si
poi il Verbo. Secondo la Fede, e la
dirsi che l'Umanità di Cristo fu a
Verbo che l'assunse, siccome inseg
stino: *Homo autem, quia in unita
accessit Verbo Anima & Caro* (*a*).
ruyer dice tutto il contrario, egli f
tà del Verbo accessoria all'Umanità
gna persuaderci, secondo c'insegna
lii, ed i Padri che l'Umanità di Gesù

animata rationabititer, simul Dei Verbi caro animata rationabiliter. S. Cirillo (*a*) nella sua Lettera a Nestorio, approvata dal Sinodo Efesino, scrisse: *Non enim primum vulgaris quispiam homo ex Virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde Se dimiserit; sed in ipso Utero carni unitum secundum carnem progenitum dicitur, ut pote suæ carnis generationem sibi ut propriam vindicans*. S. Leone Magno (*b*) riprovando il detto di Eutiche, che Gesù Cristo solo prima dell'Incarnazione fu in due nature, dice: *Sed hoc Catholicæ mentes auresque non tolerant .... natura quippe nostra non sic assumpta est, ut prius creata postea sumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur*. S. Agostino, parlando del beneficio fatto all' Umanità di Cristo di esser unita alla Divinità, scrisse: *Ex quo esse Homo cœpit, non aliud cœpit esse Homo, quam Dei Filius* (*c*). S. Giovan Damasceno (*d*) scrisse: *Non quemadmodum quidam falso prædicant, mens ante carnem ex Virgine assumptam Deo Verbo copulata est, & tum Christi nomen accepit*.

30. Ma a questo che dicono i Concilii, ed i Padri, non si accorda ciò che scrive il P. Berruyer, dicendo che tutte le Scritture, che parlano di Gesù Cristo, si verificano direttamente nell' Umanità di Cristo unita alla Divinità: *Dico insuper omnes propositiones quæ sunt de Christo in Scripturis .... verificari directe & primo in homine Deo, sive in humanitate Christi Divinitati unita* &c. (*a*) Onde poco dopo soggiunge, che l'oggetto primario di tutto ciò che dicesi di Cristo, è l' Uomo-Dio, non Dio-Uomo: *Homo-Deus, non similiter Deus-homo obje-* *ctum*

(a) *S. Cyrill. Ep. 2. ad Nestor.*
(b) *S. Leo. Ep. ad. Julian.*
(c) *S. August. in Enchirid. cap. 36.*
(d) *S. Jo. Dam. lib. 4. Fide orthod. cap. 6.*

ctum primarium &c. *pag.* 24. Ed in altro luogo (*pag.* 27.), come abbiam riferito di sopra, dice che Gesù Cristo fu costituito formalmente Figlio naturale di Dio, solo per l'azione che l' unì al Verbo: *Per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis*. Ma questo è falso, perchè Gesù Cristo è Figlio naturale di Dio, non già per l'azione che l'unì al Verbo, ma perchè il Verbo ch'è Figlio naturale di Dio, come quegli che dal Padre è stato generato ab eterno, assumendo l'Umanità di Cristo, l'unì a Se in unità di Persona. Sicchè Berruyer ci rappresenta, come l'Umanità fosse l'oggetto primario *in recto*, e per se sussistente, a cui si fosse unito il Verbo, e che per questa unione Cristo uomo è stato poi fatto Figlio di Dio nel tempo. E quindi dice, che la sola Umanità ubbidì, orò, e patì; e poi soggiunge che quell'Uomo ha fatto tutte queste cose: *Ille* (*inquam*) *homo qui hæc omnia egit* ... *objectum est in recto immediatum eorum*, *quæ de Christo sunt* &c. Ma no secondo la Fede noi dobbiamo riguardare come oggetto primario il Verbo eterno, che assunse l'Umanità di Cristo, e l'unì ipostaticamente a Se stesso in una persona; e con ciò l'Anima e 'l Corpo di Gesù Cristo divennero Anima propria, e Corpo proprio del Verbo. Avendo il Verbo assunto un corpo umano, dice S. Cirillo, non era già quel corpo alieno dal Verbo, ma fatto suo proprio: *Non est alienum a Verbo corpus suum* (*b*) Questo dinotano le parole del Simbolo: *Descendit de cœlis*, *&* *incarnatus*, *&* *homo factus est*. Quindi diciamo col Simbolo, che Dio si è fatt' Uomo, e non già (come dice Berruyer) che l' Uo-

(a) *Berruyer to.* 8. *pag.* 18.
(b) *S. Cyr. Epist. ad Nestor.*

Uomo è divenuto Dio; perchè un tal parlare ci fa concepire, come l'Uomo sussistente si fosse unito con Dio, e così vengono a supporsi due persone, come volea Nestorio; ma la Fede c'insegna, che Dio si è fatt' Uomo con prendere carne umana; e così in Cristo una fu la Persona, la quale fu Dio, ed Uomo. Neppure può dirsi (come insegna S. Tommaso (a)) quel che dicea Nestorio, che Cristo era stato assunto da Dio, come un istromento per operar l' umana salute; mentre (come scrisse S. Cirillo riferito dallo stesso S. Tommaso) la Scrittura vuole, che crediamo Gesù Cristo, non come un istromento di Dio, ma come un vero Dio fatt' Uomo: *Christum non tamquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum.*

31. Non si dubita, che in Gesù-Cristo vi sono due nature distinte, delle quali ciascuna ha la sua propria volontà, e le proprie operazioni; contra i Monoteliti, che voleano in Gesù Cristo una sola volontà, ed una operazione. Ma è certo all'incontro, che le operazioni della natura umana in Gesù Cristo non erano meramente umane, ma erano (come parlano le scuole) *Teandriche*, cioè divine umane, e principalmente divine, poichè quantunque in ogni operazione di Cristo vi concorrea la natura umana, nondimeno questa era tutta subordinata alla persona del Verbo, ch' era l' unico capo che determinava, e dirigea tutte le operazioni dell' umanità: *Il Verbo* (scrisse Mons. Bossuet) *presiede a tutto, il Verbo governa il tutto, e l' uomo sottomesso alla direzione del Verbo non ha altri movimenti, che Divini; tutto quanto vuole e fa, è guidato dal Verbo* (a). S. Agostino dice, che siccome in noi l'anima regge il corpo, co-

(a) *S. Th. 3. p. qu. 2. art. 6. ad. 4.*
(b) *Bossuet Diss. istor. p. 2.*

così in Gesù Cristo il Verbo reggea l'umanità: *Quid est homo?* (scrive il Santo) *anima habens corpus. Quid est Christus? Verbum Dei habens hominem.* E S. Tommaso scrisse *Ubicunque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori... Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima... ita in Domino Jesu Christi humana natura movebatur & regebatur a Divina* (a). Ond'è, ch'è tutto falso quel che dice il P. Berruyer: *Humanitas sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est, pag.* 20. *Jesu Christi oblatio, oratio & mediatio non sunt operationes a Verbo elicitæ tanquam a principio physico & efficiente, pag.* 53. E nella *pag.* 22. dice *Ad complementum naturæ Christi humanæ in ratione principii producentis, & actiones suas sive physice sive supernaturaliter agentis, nihil omnino contulit unio hypostatica.* Se la sola umanità di Cristo (dice il Censore Romano) ha ubbidito, orato, e patito; e se l'obblazione, orazione, e mediazione di Cristo non sono operazioni *elicite* dal Verbo, ma dalla sola umanità, in modo che l'unione ipostatica niente affatto ha conferito all'umanità, acciocchè il principio delle sue operazioni fosse compiuto; ne siegue che l'umanità di Cristo operava da se, ed operando da se, dovrebbe dirsi, che avea la propria sussistenza, e propria persona distinta dalla Persona del Verbo; ed ecco due Persone in Gesù Cristo, come volea Nestorio.

52. Ma no quanto operò Gesù Cristo, tutto lo fece il Verbo, il quale sostenea ambedue le nature, e non potendo come Dio patire, e morire per la salute degli uomini, prese carne umana, e così si rende passibile e mortale, come si disse nel Sinodo Lateranese: *Qui cum secundum Divinitatem sit immortalis & impassibi-*

(a) *S. Tho. p.* 3. *q.* 19. *a.* 1.

bilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis & passibilis. Ed in tal modo il Verbo eterno nella carne assunta sagrificò a Dio il suo Sangue, e la sua vita, e si fe' Mediatore presso Dio, egualmente grande che Dio, come scrive S. Paolo parlando di Gesù Cristo: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, qui est imago Dei invisibilis.... quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis & in terra..... quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.* 1. *Coloss.* 13. Sicchè secondo l'Apostolo Gesù Cristo è quegli stesso, che ha creato il mondo, ed in cui risiede la pienezza della Divinità.

33. Ma dice il difensore di Berruyer nella sua Apologia, che il suo autore, dicendo che la sola umanità di Cristo ubbidì, orò, e patì, parla dell'umanità come principio *Quo* fisico, cioè *medio quo fit operatio*; il quale principio fisico competeva alla sola umanità, e non al Verbo, giacchè per mezzo dell'umanità Cristo patì, e morì. Ma si risponde, che l'umanità qual principio *Quo*, non potea da se operare in Cristo, se non l'avesse mossa il principio *Quod*, qual' era il Verbo; il quale essendo l'unica Persona che sostentava le due nature, egli era quello che principalmente operava tutto nell'umanità assunta, benchè per mezzo di quella poi orò, patì, morì. Posto ciò, come può difendersi quel che dicea Berruyer, che *humanitas sola oravit, passa est?* E come potea dire: *Christi oblatio, oratio, mediatio non sunt operationes a Verbo elicitæ?* E quel che più fa peso, come potea dire, intorno alle azioni di Cristo, *nihil omnino contulit unio hypostatica?* Ho detto di sopra, che il Verbo era il principale agente che operava tutto; a ciò non vale opporre, e dire: Dunque l'umanità di Cristo nulla operava? Si risponde, che il Verbo operava tutto, perchè,

quan-

quantunque l' umanità anche operasse, nondimeno essendo il Verbo l' unica Persona che sosteneva, e compiva questa umanità, egli tutto operava così nell' anima, come nel corpo, poichè l' anima, e 'l corpo coll' unità della sua Persona erano divenuti suoi propri. Onde quanto si faceva in Gesù Cristo, tutti erano voleri, azioni, e patimenti del Verbo, mentr' egli era quello che determinava il tutto, e l' umanità ubbidiente consentiva, ed eseguiva. Quindi è che tutte le operazioni di Gesù Cristo furono sante, e di prezzo infinito, valevoli ad ottenerci ogni grazia; che perciò dobbiamo di tutto sempre ringraziarnelo.

34. Bisogna dunque toglierci dalla mente la falsa e guasta idea, che il Padre Berruyer (come scrive l' autore del *Saggio*) volea farci fare di Gesù Cristo, cioè che la sua umanità sia stata un ente da se esistente, al quale Iddio unì uno de' suoi Figli naturali: giacchè (come considerammo nel §. antecedente al *num.* 11.) due Figli naturali di Dio vi sono stati, secondo il P. Berruyer, cioè uno generato ab eterno dal Padre, e l' altro nel tempo da tutta la Trinità; ma come vuole Berruyer, Gesù Cristo propriamente non fu il Verbo che s' incarnò, secondo scrive S. Giovanni, *Et Verbum caro factum est*, ma fu quell' altro Figlio di Dio fatto nel tempo. Ma non dicono così i SS. Padri, questi dicono che fu il Verbo (*a*), S. Girolamo scrive. *Anima & caro Christi cum Verbo Dei una Persona est*, *unus Christus* (*b*). S. Ambrosio (*c*) spiegando che Gesù Cristo parlava tal volta secondo la natura divina, e talvolta secondo l' umana, scrive: *Quasi Deus sequitur Divina*, *quia Verbum est*, *quasi homo dicit humana*.

S.

(a) *S. Hieron. Tract. 49. in Joan.*
(b) *S. Ambr. ap. S. Leon. in Ep. 134.*
(c) *S. Leo Serm. 66.*

Leone Papa scrive: *Idem est qui mortem subiit, & sempiternus esse non desiit*. S. Agostino scrisse: *Jesus Christus Dei Filius est, & Deus, & homo. Deus ante omnia secula, homo in nostro seculo. Deus quia Dei Verbum, Deus enim erat Verbum: homo autem, quia in unitatem personæ accessit Verbo Anima, & caro..... Non duo Filii, Deus, & homo, sed unus Dei Filius* (a) Ed in altro luogo, cioè nel *Capo* 36. *Ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse homo, quam Dei Filius, & hoc unicus, & propter Deum Verbum, quod illo suscepto caro factum est, utique Deus ... ut sit Christus una persona, Verbum & homo*. E così parlano uniformemente gli altri SS. Padri, che lascio qui per brevità.

35. Con molta ragione dunque dalla S. Sede è stato condannato con tanto rigore, e più volte il libro del P. Berruyer, giacch'è un'Opera che non solo contiene più errori contra la dottrina della Chiesa, ma è molto perniciosa, mentre ci fa perdere il giusto concetto, che dobbiamo avere di Gesù Cristo. La Chiesa c'insegna, che il Verbo eterno, ch'è l'unico Figlio naturale di Dio (poichè Dio non ha che un solo Figlio naturale, e perciò si chiama unigenito nato dalla sostanza di Dio Padre prima Persona della Trinità) si è fatt'uomo, ed è morto per la nostra salute. All'incontro il P. Berruyer vuole farci credere, che Gesù Cristo non è il Verbo, Figlio nato dal Padre ab eterno, ma un Figlio non conosciuto da altri fuorchè da lui, e dal P. Arduino, e per meglio dire da essi ideato, il quale in verità (se fosse vera la loro idea) non avrebbe che il solo nome, ed onore di esser chiamato Figlio di Dio, giacchè per esser Gesù Cristo vero Figlio naturale di Dio,

(a) *S. Augu. in Enchirid. cap.* 35.

Dio, bisognava che fosse nato dalla sostanza del Padre; ma Cristo, secondo parla il Berruyer, è stato fatto in tempo da tutta la Trinità. Ed ecco sconvolto tutto il concetto che sinora abbiamo avuto del nostro Salvatore, cioè di un Dio che per nostro amore si è abbassato a prender carne umana, per patire, e morire con quella; mentre il P. Berruyer ci rappresenta Gesù Cristo, non già qual'è un Dio fatt'uomo ma un uomo fatto Figlio di Dio per causa dell'unione fatta del Verbo colla sua umanità. Gesù Cristo crocifisso è la prova più grande dell'amore che Dio ci porta, ed è il motivo più forte che c'induce, o come parla S. Paolo, che ci forza ad amarlo (*caritas Christi urget nos*), nell'intendere che il Verbo eterno eguale al Padre da cui è nato, ha voluto annientarsi, ed umiliarsi sino a prender carne umana, e morire per noi su di una Croce; ma secondo parla Berruyer, va a terra questa prova dell'amor divino, e questo motivo sì forte di amarlo. Ecco per concludere la differenza che vi è tra la verità che c'insegna la Chiesa, e l'errore che ci propone il P. Berruyer: la Chiesa ci propone a credere in Gesù Cristo un Dio fatt'uomo, che per noi patisce e muore nella carne assunta, ed assunta unicamente a questo fine di poter patire per nostro amore: il P. Berruyer poi in Gesù Cristo altro non ci fa credere, che un uomo, il quale per esser stato da Dio unito ad una Persona divina è stato fatto dalla Trinità Figlio naturale di Dio, ed è morto per la salute umana; ma secondo Berruyer non è morto un Dio, ma è morto un uomo, il quale non ha potuto esser Figlio di Dio secondo si figura quest'autore; poichè per esser Figlio naturale di Dio avrebbe dovuto nascere dalla sostanza del Padre, ma secondo suppone Berruyer, è stata opera *ad extra* prodotta da tutta la Trinità,

e

e se Gesù Cristo è opera *ad extra*, non può essere Figlio naturale di Dio, ma non è che una pura creatura; ed in tal modo ecco ammesso per conseguenza che in Gesù Cristo vi sono due Persone distinte, una umana, e l'altra divina. In somma secondo Berruyer non potressimo noi dire, che un Dio *dilexit nos*, *& tradidit semetipsum pro nobis* (*Ephes.* 5. 2.), poichè secondo lui non è stato il Verbo, che *tradidit semetipsum*, ma è stata l'umanità di Cristo (onorata per altro dell'unione col Verbo), *quæ sola passa est*, e si è soggettata alla morte. Ma l'errore del P. Berruyer resti seco, e ciascuno di noi dica con gioia, come dicea S. Paolo: *In fide vivo Filii Dei*, *qui dilexit me*, *& tradidit semetipsum pro me*. *Gal.* 2. 20. E ringrazi, ed ami con tutto il suo cuore quel Dio, ch' essendo Dio, ha voluto farsi uomo per patire, e morire per ognuno di noi.

56. E' una compassione il veder poi lo strapazzo, che fa il P. Berruyer in tutta la sua opera, e specialmente nelle dissertazioni, delle sagre Scritture, per accomodarle al suo falso sistema, di Gesù Cristo Figlio di Dio uno sussistente in tre Persone. Di sovra al *num.* 7. rapportammo il testo di S. Paolo (*Phil.* 2. 5. *& seq.*): *Hoc enim sentite in vobis*, *quod & in Christo Jesu*, *qui cum in forma Dei esset*, *non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens &c.* Questo testo prova ad evidenza, che il Verbo, eguale al Padre, si annichilò in prender la forma di servo con farsi uomo. Ma il P. Berruyer (*a*) dice, che non è il Verbo, non la natura divina, che si umiliò, ma fu la natura umana congiunta alla divina, che si abbassò *Humiliat sese natura humana naturæ divinæ physi-*

(a) *S. Augu. in Enchirid. c.* 35.

sice conjuncta. Scrive egli, che il voler suppo- nere il Verbo umiliato ad incarnarsi, e morire in croce, è un degradare la divinità, onde di- ce, che ciò deve intendersi secondo la comuni- cazione degl' idiomi, e per conseguenza di quel che ha fatto Gesù Cristo dopo l' unione iposta- tica; e perciò dice, che l' umanità è quella che si è abbassata. Ma, io dico, qual maraviglia sarebbe il sapere, che l' umanità si annichilasse avanti a Dio? il prodigio di pietà, e di amore che dimostrò Iddio nell' Incarnazione, e che fe- ce stupire il cielo, e la natura, fu il vedere il Verbo, Figlio nato da Dio, ed eguale al Padre, annichilarsi (come significa la parola *exinani- vit*) in farsi uomo, e da Dio farsi servo di Dio secondo la carne. Così l' intendono tutt' i SS. Padri, e tutt' i dottori Cattolici, fuori del P. Arduino, e del P. Berruyer: e così l' intese an- che il Concilio di Calcedonia nell' *azione V.* o- ve dichiarò, che quel Figlio di Dio, che fu ge- nerato dal Padre prima di tutt' i secoli, negli ultimi giorni (*novissimis diebus*) s' incarnò, e patì per la nostra salute.

37. Passiamo ad altri testi. L' Apostolo (*Hebr.* 1. 2. scrive: *Diebus istis locutus est nobis in Filio.... per quem fecit & secula*. Tutt' i Padri intendono ciò del Verbo, per cui sono state create tutte le cose, e che poi si è fatto uomo; ma il P. Berruyer spiega le parole, *per quem fecit & secula*, così: In considerazione di cui Dio ha fatt' i secoli. E così parimente spiega il testo di S. Giovanni (1. 3.): *Omnia per ip- sum facta sunt*, a riguardo del quale sono sta- te fatte tutte le cose; sicchè ricusa di dare al Verbo il titolo di Creatore. Quando all' incon- tro S. Paolo scrive, che Iddio *ad Filium autem* (dixit) *Thronus tuus Deus in seculum seculi... & tu in principio Domine terram fundasti, & opera manuum tuarum sunt cæli*. *Hebr.* 1. 8. ad

10.

ro. Sicchè Iddio non dice di aver creati esso la terra, e i cieli in considerazioue, o a riguardo del Figlio, ma dice che gli ha creati il Figlio; onde comenta S. Gio. Grisostomo: *Nunquam profecto id asserturus, nisi conditorem Filium, non ministrum arbitraretur, ac Patri & Filio pares esse intelligeret dignitates.*

38. Il testo di Davide, *Dominus dixit ad me Filius meus es tu, ego hodie genui te. Ps.* 2. 7. Dice Berruyer, che quell' *hodie genui te*, s' intende non già della generazione eterna, come l' intendono tutti, ma della generazione temporale da lui inventata, allorchè Gesù Cristo fu fatto nel tempo Figlio di Dio uno sussistente in tre Persone. *Ego hodie genui te*, egli lo spiega così: Io sarò il tuo Padre, e tu sarai il mio Figliuolo; parlando già della seconda filiazione fatta da Dio *uno in tre Persone* da lui sognata.

39. Il testo di S. Luca: *Ideoque & quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei. Luc.* 1. 35. Dice il P. Berruyer, che tali parole non si riferiscono a Gesù Cristo come Verbo, ma come uomo; mentre il nome di *Santo* dice non convenire al Verbo, ma più presto all' umanità. Ma tutt' i dottori per la parola *Sanctum* intendono il Verbo, il Figlio di Dio nato dal Padre ab eterno. Saggiamente scrive Mons. Bossuet, che la parola *Sanctum*, quando è nome aggettivo, conviene più presto alla creatura, ma quando è sostantivo, e neutro, significa la stessa santità per essenza, la quale è propria solamente di Dio.

40. Circa il testo di S. Matteo (28. 19.): *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus-Sancti*, dice Berruyer, che sotto il nome di Padre, non s' intende la prima Persona dalla Trinità, ma il Dio degli Ebrei, cioè Dio uno sussistente in tre Persone: sotto nome poi di Figlio

non

non s'intende il Verbo, ma Cristo come uomo fatto Figlio di Dio per quell' azione con cui l' unì Iddio col Verbo. Lo Spirito-Santo poi non dice, che cosa debba intendersi. Ecco in somma secondo Berruyer sconvolto, e per dir meglio abolito il Sagramento del Battesimo, perchè secondo lui primieramente non saressimo noi battezzati in nome del Padre, ma in nome della Trinità, e secondo questa forma il Battesimo sarebbe nullo, come dicono tutti con S. Tommaso (a). Secondariamente non saressimo battezzati in nome del vero Figlio di Dio quale fu il Verbo che s'incarnò, ma in nome del Figlio inventato dal P. Berruyer fatto nel tempo dalla Trinità: figlio che non ci è stato mai nè mai sarà; poichè non vi è stato, nè vi sarà altro Figlio naturale di Dio, che quell' unico ch'è stato generato ab eterno dalla sostanza del Padre, principio e prima Persona della Trinità. La seconda generazione fatta nel tempo, o per meglio dire l' Incarnazione del Verbo, non fece Cristo Figlio di Dio, ma l'unì in una Persona col vero Figlio di Dio; nè gli diè Padre, ma solamente la Madre che lo generò dalla sua sostanza. Ed a parlar con rigore, questa non può dirsi generazione, poichè la generazione del Figlio di Dio è stata quella sola, ch'è stata eterna; l' umanità poi di Cristo non fu generata da Dio, ma fu creata, e solo da Maria fu generata. Dice il P. Berruyer, che Maria SS. è Madre di Dio per due titoli, 1. per aver generato il Verbo, 2. per aver data a Cristo l' umanità, mentre (come dice) l' unione fatta poi di questa umanità col Verbo ha operato, che Gesù Cristo fosse fatto Figlio di Dio. L' uno e l' altro detto è falso, giacchè per prima non può dirsi, che Maria ha generato il Verbo, il Verbo non ha avuta Madre, ma solamente Padre ch'

(a) *S. Thom. 3. P. qu. 60. ar. 8.*

ch' è stato Dio; Maria ha generato solamente l'uomo, il quale fu unito in una Persona col Verbo; e perciò essendo ella Madre dell'uomo, fu, e giustamente si chiama vera Madre di Dio. E' falso per secondo quel che dice Berruyer, cioè che la SS. Vergine ha contribuito colla sua sostanza a far divenire Gesù Cristo Figlio di Dio *uno sussistente in tre Persone*, mentre questa supposizione (come abbiam veduto) è tutta falsa; sicchè Berruyer assegnando a Maria queste due Maternità, distrugge l' una e l' altra. Vi sono altri testi stroppiati da Berruyer, ma gli tralascio per toglier a' Lettori, ed a me il tedio che vi sento in dover rispondere a tante inezie, e falsità non ancora intese.

§. IV.

Dice che i miracoli fatti da Gesù Cristo non furono operati per sua virtù, ma solo furon da esso impetrati dal Padre colle sue preghiere.

41. Dice il P. Berruyer, che Gesù Cristo operò i miracoli in questo solo senso, perchè gli operò con una potenza impetrativa per mezzo delle sue preghiere: *Mirucula Christus efficit, non precatio ... prece tamen & postulatione ... eo unice sensu dicitur Christum miraculorum effector; pag.* 13. & 14. In altro luogo 103. *pag.* 27. scrive, che Gesù Cristo come Figlio di Dio (ma secondo il suo senso, di Dio *uno sussistente in tre Persone*) per la sua divinità ebbe dritto, che fossero *esaudite* (si noti l'espressione) *le sue preghiere*. Sicchè secondo il P. Berruyer il Salvatore non per sua propria virtù, ma solo per via di suppliche ottenea da Dio i miracoli, come gli ottengono gli uomini santi. Ma con ciò il P. Berruyer veniva a supponere, come dicea Nestorio, che Cristo era una Persona pura umana, distinta dalla Persona del Verbo, il quale

le essendo Dio eguale al Padre non avea bisogno d'impetrare dal Padre la potestà di far miracoli, potendoli fare esso per la sola sua propria, virtù. Questo errore di Berruyer discende da' primi suoi errori capitali già esaminati, cioè dal primo con cui suppone che Cristo non è il Verbo, ma è quel Figlio di Dio da lui ideato, figlio di puro nome, fatto nel tempo da Dio *sussistente in tre Persone*; e discende ancora dal terzo errore, col quale suppone che in Cristo non operava il Verbo, come abbiam dimostrato, ma operava la sola umanità: *Sola humanitas obedivit, sola passa est &c.*

42. Ma siccome egli errava in quelle sue prime proposizioni, così erra ancora in questa, che Cristo operò i miracoli solo per via di preghiere, e d'impetrazione. S. Tommaso il maestro de' Teologi insegna, che Gesù Cristo, *Ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando sicut alii* (*a*): E S. Cirillo scrisse, che il Signore appunto co' miracoli che faceva, dimostrò qual' egli era vero Figlio di Dio; mentre non della virtù aliena, ma della propria si avvaleva: *Non accipiebat alienam virtutem*. Una sola volta, dice S. Tommaso (*b*), Cristo dimostrò di ottenere dal Padre la facoltà di far miracoli, e ciò fu nel risorgimento di Lazaro, ove implorando la potenza del Padre disse: *Ego autem sciebam, quia semper me audis, sed propter populum qui circumstat dixi; ut credant quia tu me misisti*, *Jo.* 11. 42. Ma dice l'Angelico Dottore, che ciò lo fece per nostra istruzione, affinchè nelle nostre necessità ricorriamo a Dio, secondo egli facea. Onde ci avverte S. Ambrogio a non pensare in questo fatto di Lazaro, che il Redentore pregò il Padre, a fare il miracolo, com' egli non potesse farlo, e che fece quel-

(a) *S. Th.* 3. *p. q.* 44. *art.* 4.
(b) *Idem ibid. qu.* 21. *ar.* 1. *ad* 1.

uella preghiera solo per dare a noi esempio: *Ioli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod nplere non possit ... ad præcepta virtutis suæ os informat exemplo* (a). Lo stesso scrisse S. .ario, ma assegnò un' altra ragione della prehiera di Cristo, dicendo ch' egli non avea bisono di pregare, ma che pregò per far credere a oi, ch' esso era vero Figlio di Dio: *Non prece juit, pro nobis oravit, ne Filius ignoraretur* (b).

43. Del resto dice S. Ambrogio (c), che quano Gesù Cristo voleva, non pregava, ma coıandava, e tutte le creature l' ubbidivano, i enti, i mari, i morbi. Comandò al mare che quietasse, *Tace obmutesce* (*Marc.* 4. 19.), l il mare ubbidì; comandava alle malattie che partissero dagl' infermi, e gl' infermi restavao sani: *Virtus de illo exibat, & sanabat omes. Luc.* 6. 19. Gesù medesimo ci manifestò, ı' egli potea fare, e facea tutto quel che facea il suo divin Padre: *Quæcumque enim ille fe-rit, hæc & Filius similiter facit... sicut eim Pater suscitat mortuos, & vivificat; sic r Filius omnes quos vult vivificat. Jo.* 5. 19. r 21. Scrive S. Tommaso (d), che i soli miıcoli che Gesù Cristo operava bastavano a maıfestar la divina potestà che possedea: *Ex hoc rtendebatur, quod haberet virtutem coæqualem Deo Patri.* E ciò disse il nostro Salvatore ai riudei, quando voleano lapidarlo: *Multa bona bera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod orum opus me lapidatis? Jo.* 10. 32. I Giudei sposero: *De bono opere non lapidamus te, sed e blasphemia, & quia tu homo cum sis, facis r ipsum Deum.* Ed allora rispose Gesù Cristo, *Vos*

(a) *S. Ambros. in Lu.*
(b) *S. Hilar. lib.* 10. *de Trinit.*
(c) *S. Ambros. l.* 3. *de Fide c.* 4.
(d) *S. Thom.* 3. *p. q.* 43. *art.* 4.

Vos dicitis, quia blasphemas, quia dixi Filius Dei sum? si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, & si mihi non vultis credere, operibus credite &c. Jo. 10. 33. & sequ. Passiamo ad altri errori.

§. V.

Dice Berruyer che lo Spirito-Santo non fu mandato sugli Apostoli da Gesù Cristo, ma dal solo Padre per le preghiere di Gesù Cristo.

44. Dice il Padre Berruyer, che lo Spirito-Santo non fu mandato da Gesù Cristo sovra gli Apostoli, ma dal Padre per le preghiere di Gesù Cristo: *Ad orationem Jesu Christi, quæ voluntatis ejus efficacis signum erit, mittet Pater Spiritum-Sanctum, pag. 15. Quæ quasi raptim delibavimus de Jesu Christo missuro Spiritum-Sanctum, quatenus homo Deus est Patrem rogaturus, pag. 16.*

45. Questo errore discende anche dagli errori precedenti, cioè che in Gesù Cristo non operava il Verbo, ma la sola umanità, o sia il solo uomo fatto Figlio di Dio uno sussistente in tre Persone, per causa dell'unione della Persona del Verbo coll'umanità; e da questo suo falso sistema ne deduce poi quest'altra falsa proposizione, che lo Spirito-Santo non fu mandato da Gesù Cristo, ma dal Padre per le preghiere di Gesù Cristo. Il P. Berruyer in quest'altra sua falsa proposizione, se egli disse, che lo Spirito-Santo non procede dal Verbo, ma dal solo Padre, incorrerebbe nell'Eresia de' Greci già da noi confutati nella *Confutazione IV.* ma Berruyer non dà indizio di aderire a questa Eresia. Più presto dimostra di aderire all'Eresia di Nestorio, il quale ammettendo due persone in Gesù Cristo, una divina, e l'altra umana, dicea per conseguenza, che la Persona divina abitante in Ge-

Gesù Cristo insieme col Padre mandò lo Spirito-Santo; e la Persona umana coll' orazione impetrò dal Padre, che si mandasse. Ciò non dice espressamente il Padre Berruyer, ma asserendo che lo Spirito-Santo non fu mandato da Cristo se non colle sue preghiere, dà a vedere di credere, o che in Gesù Cristo non vi è una persona divina, o che vi siano due Persone l' una Persona divina, che manda da se, l' altra umana che colle preghiere ottiene, che si mandi lo Spirito-Santo. E ciò dimostra di tenere il Berruyer, mentre dice che in Gesù Cristo la sola umanità operava, pativa, cioè il solo uomo fatto Figlio di Dio in tempo da tutte le tre Persone, che non era certamente il Verbo nato dal solo Padre ab eterno. Ma egli dice, che il Verbo fu unito già all' umanità di Cristo in unità di Persona; ma riflettasi, che secondo esso parla, il Verbo non ebbe officio di operare; nè mai Berruyer dice che il Verbo era quello che operava in Cristo, ma dice che operava la sola umanità. Ma posto ciò a che serviva l' unione del Verbo in unità di Persona coll' umanità? servì solamente secondo il suo parlare, acciocchè per causa della sua unione ipostatica fosse fatto Cristo Figlio di Dio da tutte le tre Persone; e perciò disse (come notammo al *num.* 23.) che l' operazioni di Cristo, non *sunt operationes a Verbo elicitæ*, *sunt operationes totius humanitatis;* e nel passo che ivi siegue disse, che in quanto alle azioni di Cristo l' unione ipostatica nulla affatto conferiva, *in ratione principii agentis ... unio hypostatica nihil omnino contulit.*

46. Ma come il P. Berruyer può asserire, che lo Spirito-Santo non fu mandato da Gesù Cristo, quando Gesù Cristo medesimo più volte affermò, ch' egli avrebbe mandato agli Apostoli lo Spirito-Santo? *Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre Spiritum veri-*

ta-

tatis. *Jo.* 15. 26. *Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*. *Jo.* 16. 7. Gran cosa! Gesù Cristo dice che mandava lo Spirito-Santo e 'l P. Berruyer dice che lo Spirito-Santo non fu mandato da Gesù Cristo, ma per le preghiere di Gesù Cristo! Ma dirà forse alcuno, che Gesù disse ancora: *Et ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis*. *Jo.* 14. 16. Si risponde con S. Agostino, che allora Cristo parlò come uomo, ma quando parlò come Dio, più volte replicò, *quem ego mittam vobis, mittam eum ad vos*. Ed in altro luogo disse lo stesso: *Paraclitus autem Spiritus-Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*. *Jo.* 14. 26. Spiega S. Cirillo quelle parole, *In nomine meo*, cioè *per me, quia a me quoque procedit*. E' certo che lo Spirito-Santo non potea esser mandato se non da quelle sole Persone divine, che erano il suo principio, qual'erano il Padre, ed il Verbo. Se dunque lo Spirito-Santo fu mandato da Gesù Cristo, non può dubitarsi che fu mandato dal Verbo, che in Gesù Cristo operava; e questo Verbo, essendo eguale al Padre, e conprincipio col Padre dello Spirito-Santo (contro di quel che dice il P. Berruyer) non ebbe bisogno di pregare il Padre per la missione dello Spirito-Santo; come lo mandò il Padre, così parimenti lo mandò esso ancora.

§. VI.

Altri errori del Padre Berruyer sovra diverse materie.

47. Gli scrittori che han confutata l' Opera del P. Berruyer, vi notano molti altri errori, i quali secondo il mio sentimento, se non sono opposti chiaramente alla Fede, almeno son certe opinioni o proposizioni stravaganti, che non

si

i accordano colle sentenze de' Padri, e col sen-
.mento comune de' Teologi. Io qui ne noterò
lla rinfusa quelle, che mi sembrano più strane,
più reprensibili, facendovi alcune brevi riflessio-
i, e lasciando a' miei leggitori di farvi le altre
he vi competono.

48. In un luogo egli dice: *Revelatione defi-
iente, cum nempe Deus ob latentes causas eam
obis denegare vult, non est cur non teneamur
altem objecta credere, quibus religio naturalis
indatur*, *pag*. 56. & 58. Parlando dunque egli
ella Revelazione de' Misteri della Fede, dice
he mancando questa, almeno siamo tenuti a cre-
ere quegli oggetti, in cui si fonda la Religion
aturale. Di questa sua sentenza in altro luogo
oi (*pag*. 245.) ne accenna la ragione dicendo:
*eligio pure naturalis, si Deus ea sola conten-
is esse voluisset, propriam fidem, ac revela-
onem suo habuisset modo, quibus Deus ipse in
delium cordibus, & animo inalienabilia jura
ua exercuisset*. Si noti la stravaganza di questo
ervello, e la maniera insieme confusa con cui si
piega. Del resto sembra, ch' egli conceda po-
ersi trovare veri fedeli nella religione mera na-
urale; la quale secondo lui ha in certo modo
. sua Fede, e la sua revelazione. Dunque nel-
. religione puramente naturale ci sarebbe una
de, ed una revelazione, di cui potrebbe Dio
hiamarsi contento? Dirà forse alcuno, che l'
utore parla qui in ipotesi. Ma questa ipotesi
cosa scandalosa a farla sentire, perchè può far
edere; che senza la Fede nei meriti di Gesù
risto potrebbe Dio contentarsi di una religione
uramente naturale, e così salvare chi la pro-
ssasse. Ma S. Paolo risponderebbe a chi ciò
edesse: *Ergo gratis Christus mortuus est? Ga-
t*. 2. 2. Se può bastare la ragion naturale a sal-
are chi non crede e spera di salvarsi per Gesù
risto, ch' è l' unica via della salute, dunque
in-

invano è morto Gesù Cristo per la salute degli uomini? Ma S. Pietro all' incontro insegna che la salute non si trova in alcun altro se non in Gesù Cristo: *Non est in alio aliquo salus; nec enim aliud nomen est sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Act. 4. 12.* Se mai alcuno infedele così nell' antica, come nella nuova Legge si è salvato, non per altra via si è salvato, se non col conoscere la grazia del Redentore; onde dice S. Agostino doversi credere, che a niuno è stato concesso il vivere secondo Dio, e salvarsi, se non a chi è stato rivelato Gesù Cristo o venuto, o venturo: „ Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut „ ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes „ esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, „ eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem „ Jerusalem; quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est „ unus Mediator Dei, & hominum homo Cristus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis „ Sanctis prænunciabatur, quemadmodum nobis „ venisse nuntiatus est". (a).

46. E questa è quella Fede, ch' è stata sempre necessaria a' giusti per vivere uniti a Dio, *Justus ex fide vivit*, scrive l' Apostolo: *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est, quia justus ex fide vivit. Galat. 3. 11.* Niuno, dice S. Paolo, rendesi giusto presso Dio per la sola legge, che c' impone i precetti da osservarsi, ma non ci dà la forza di adempirli. Nè questi possiamo noi dopo il peccato di Adamo adempirli colla sola libertà dell' arbitrio, vi bisogna l' aiuto della grazia, che dobbiamo chiedere a Dio, e sperare per la mediazione del Redentore. *Ea quippe Fides*, scrive S. Agostino (a), *justos sanavit antiquos, quæ sanat*

(a) *S. Aug. lib.* 18. *de C. D. c.* 47.
(b) *S. August. de Nat. & Gra. pag.* 149.

sanat, & nos, idest Jesu Christi, fides mortis ejus. Ed in altro luogo (*a*) ne adduce la ragione dicendo: *Quia sicut credimus nos Christum venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum.* L'inganno degli Ebrei era, che presumeano senza pregare, e senza la Fede nel Mediatore che dovea venire, poter osservare la legge loro imposta. Quando il Signore da Mosè fe loro chiedere, se voleano sottoporsi alla legge che volea lor palesare, essi risposero: *Cuncta quæ locutus est Dominus, faciemus. Exod.* 19. 8. Ma il Signore dopo questa loro promessa disse *Bene omnia sunt locuti, quis det talem nos habere mentem, ut timeant me, & custodiant universa mandata mea in omni tempore? Deuter.* 5. 29. Han detto bene che vogliono osservare tutt'i miei comandamenti, ma chi darà loro la virtù di osservarli? volendo con ciò significare, che se presumeano di adempirli senza impetrarne il soccorso divino colle preghiere, non gli avrebbero mai adempiti. E quindi avvenne, che poco appresso voltarono le spalle a Dio, e adorarono il Vitello d'oro.

50. Nella stessa cecità, anzi maggiore erano tutt'i Gentili, che presumeano di rendersi giusti colla sola forza della propria volontà. Che cosa di più ha Giove, dicea Seneca, dell'uomo da bene, se non che una vita più lunga? *Jupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est. Sapiens nihilo se minoris æstimat, quod virtutes ejus spatio breviore clauduntur* (*b*). Aggiungeva, che Giove disprezza i beni temporali, perchè non poteva avvalersi di quelli, ma il Savio gli disprezza per sua volontà: *Jupiter uti illis non potest, Sapiens non vult* (*b*). Seneca, fuori della mortalità, rendeva il Savio simile a Dio: *Sapiens*

(a) *Idem de Nupt. & concup. l. 2. pag.* 113.
(b) *Seneca Epist.* 73.
(c) *Idem ead. Ep.* 73.

piens, excepta mortalitate, similis Deo (a). Giungea quest'uomo superbo a preferire la sapienza del Savio a quella di Dio, dicendo che Iddio è tenuto dalla sua sapienza alla sua natura, ma il Savio n'è debitore al suo studio: *Est aliquid, quo Sapiens antecedat Deum, ille naturæ beneficio, non suo Sapiens est* (b). Cicerone dicea, che non potressimo noi gloriarci della virtù, se la virtù ci fosse donata da Dio: *De virtute recte gloriamur, quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis, haberemus* (c). Ed in altro luogo scrisse: *Jovem optimum maximum appellant, non quod nos justos, sapientes efficiat, sed quod incolumes, opulentos, &c.* Ecco dove giungeva la superbia di questi Sapienti del mondo, sino a dire che la virtù, e la sapienza era loro propria, non già data da Dio.

51. E per tal presunzione le loro tenebre si rendeano sempre più dense. I più dotti fra di essi, quali erano i Filosofi, perchè erano i più superbi, erano ancora i più ciechi; e benchè sfolgorasse nelle loro menti il lume della natura, che facea lor conoscere la verità di uno Dio Creatore, e Signore del tutto, nondimeno (come scrive l'Apostolo) di tal luce non sapeano avvalersene per ringraziarne Iddio, ed onorarlo siccome doveano: *Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt. Rom.* 1. 21. E crescendo in essi la presunzione di esser savi, crebbe la stoltezza: *Dicentes, enim se esse sapientes, stulti facti sunt, ib. v.* 22. E giunse a tal segno la loro cecità, che si applicarono a venerare per Dei gli uomini mortali, e le bestie: *Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis cor-*

(a) *Idem de Constantia Sap. c.* 8.
(b) *Idem Epist.* 53.
(c) *Cicero de Nat. Deor. pag.* 253.

corruptibilis hominis, & volucrum, & quadrupedum, & serpentium, v. 22. Onde meritarono poi, che restassero da Dio abbandonati ai loro pravi desideri, e fatti schiavi della concupiscenza ubbidissero alle passioni più brutali, e detestabili: *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam &c. ibid.* v. 24. Vien celebrato tra gli antichi sapienti Socrate, che narrasi esser stato perseguitato da' Gentili, perchè riconosceva un solo supremo Signore del mondo; e pure egli trattò da calunniatori coloro, che l'accusarono di non adorare i Dei del paese: ed in morte non ebbe ritegno di ordinare a Xenofonte suo discepolo che sagrificasse in suo nome ad Esculapio un gallo che tenea in sua casa. Platone, come scrive S. Agostino (*a*), volle che si fossero offerti sagrifici a più Dei. Il gran Cicerone, che tra' Gentili fu uno de' più illuminati, riconosceva bensì un Dio supremo, ma con tutto ciò volea che si adorassero i Dei già ricevuti in Roma. Ecco la sapienza de' savi della gentilità, ed ecco la fede, e la religion naturale de' Gentili, esaltata dal P. Berruyer sino a poter produrre, senza cognizione di Gesù-Cristo, anime rette, ed innocenti, e figli adottivi di Dio.

52. Seguitiamo ora ad esaminare le altre inezie di Berruyer già riferite di sopra. Egli dice. *Relate ad cognitiones explicitas, aut media necessaria, quæ deficere possent, ut eveherentur ad adoptionem filiorum, dignique fierent cælorum remuneratione, præsumere debemus, quod viarum ordinariarum defectu in animabus rectis ac innocentibus bonus Dominus cui deservimus, attenta Filii sui mediatione, opus suum perficeret quibusdam omnipotentiæ rationibus, quas liberum ipsi est nobis haud detegere: pag.* 58. *t.* 1. (*b*) Di-

(a) *S. August. de Civit. Dei lib* 8. *c.* 12.
(b) *Berruyer to.* 1. *pag.* 58.

Dice dunque, che mancando la cognizione de' mezzi necessari alla salute, dobbiamo presumere che Dio per la mediazione di Gesù Cristo salverà le anime rette, ed innocenti con certe ragioni della sua onnipotenza, che non è tenuto a palesarci. Molte inezie in poche parole. Sicchè chiama *rette ed innocenti* quelle anime, che non han cognizione de' mezzi necessari per la salute, e per conseguenza neppure della mediazione del Redentore, la di cui notizia (come di sopra abbiam veduto) è stata sempre necessaria per li figli di Adamo. Forse queste anime sue *rette ed innocenti* saranno state create prima di nascere Adamo? ma se elle sono state create dopo la caduta di Adamo, necessariamente sono figlie d'ira; onde in qual modo elleno possono essere sollevate all'adozione de' figli di Dio, e quindi senza credere in Gesù Cristo (fuori di cui non vi è salute), e senza Battesimo andare in cielo a goder Dio? Noi credevamo, e crediamo, che non vi è altra via per ottener la salute, che la mediazione di Gesù Cristo. *Ego sum via, veritas, & vita*, egli disse, *Jo.* 14. 6. Ed in altro luogo disse: *Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur*. *Jo.* 10. 9. S. Paolo scrisse, *Per ipsum habemus accessum .... ad Patrem*. *Eph.* 2. 18. Ma il P. Berruyer ci addita, che vi è un altra via occulta, per cui Dio salva queste anime *rette*, che vivono nella religion naturale: via nonperò della quale non abbiamo noi veruno indizio nè dalle Scritture, nè da' SS. Padri, nè dagli Scrittori Ecclesiastici. Quanto di grazia, e di speranza per la salute è stato promesso da Dio agli uomini, tutto è stato promesso loro per la mediazione di Gesù Cristo. Si legga il nostro Selvaggi nelle note in Mosheim (*a*), ove fa vedere, che tutte le Profezie del Vecchio Testamento, ed anche i fatti Storici han parlato di

(a) *Selvaggi in Moshcim Vol.* 1. *Nota* 68.

di ciò in senso profetico, secondo quel che scr
ve l'Apostolo: *Hæc omnia in figura facta sunt*
1. *Cor.* 10. 6. Il medesimo nostro Salvatore di
mostrò ai due suoi Discepoli che andavano i
Emmaus, che tutte le Scritture dell'antica Leg
ge di lui parlavano: *Et incipiens a Moyse, &*
omnibus Prophetis interpretabatur illis in omni-
bus scripturis, quæ de ipso erant. Luc. 24. 27.
E 'l P. Berruyer dice, che nella Legge naturale
vi sono state anime, che hanno avuta l'adozio-
ne de' Figli di Dio, senza aver avuta alcuna co-
gnizione della mediazione di Gesù Cristo!

53. Ma come quest' anime senza Gesù Cristo
hanno ottenuta l'adozione de' Figli di Dio, quan-
do Gesù Cristo è stato quegli, il quale ha dato
a' suoi fedeli *potestatem filios Dei fieri?* Il P.
Berruyer dice così: „ Quod adoptio prima, ea-
„ que gratuito, cujus virtute ab Adamo usque
„ ad Christum, intuitu Christi venturi fideles o-
„ mnes sive ex Israel, sive ex gentibus facti
„ sunt filii Dei, non dederit Deo nisi filios mi-
„ nores semper & parvulos usque ad tempus præ-
„ finitum a Patre; pag. 219. Vetus hæc itaque
„ adoptio præparabat aliam, & novam quasi
„ parturiebat adoptionem superioris ordinis; *ib.*
„ *& seq.* " Dunque il P. Berruyer ammette due
adozioni, la prima, e la seconda; la seconda è
quella, che vi è nella Legge nuova: la prima
dice ch'era quella, per cui tutti coloro che han
ricevuta la fede tra' Giudei o tra' Gentili, a ri-
guardo di Cristo venturo, non ha dato a Dio
che figli minori e piccoli. Soggiunge che questa
vecchia adozione preparava, e quasi ne partori-
va una nuova di ordine superiore; ma con que-
sta vecchia adozione dice, che i fedeli *vix filio-*
rum nomen obtinerent, pag. 227. Per notare ed
esaminare tutte le stravaganze di questo Autore
così ferace di opinioni storte, e non ancora in-
tese nella Teologia, bisognerebbero più volumi.

L' adozione de' figli di Dio, come dice S. Tommaso (*a*), dà loro il diritto di aver parte nell' eredità, cioè nella gloria de' beati. Or posto ciò che dice Berruyer, che l' adozione antica era di ordine inferiore, se gli dimanda, se quell' adozione avrebbe dato il dritto alla beatitudine intiera, o pur dimezzata di ordine inferiore, qual' era quell' adozione? Tali paradossi basta riferirli per consutarli. La verità si è, che una sola è stata sempre la vera Religione, la quale non ha avuto per oggetto altro che Dio, e non ha dimostrata altra via per andare a Dio che Gesù Cristo. Il Sangue dunque di Gesù Cristo è quello, che ha tolti i peccati dal mondo, ed ha salvati tutti coloro che si son salvati; e la sola grazia di Gesù Cristo ha dati figliuoli a Dio. Dice Berruyer p. 299. che la legge naturale ispirava la fede, la speranza, e la carità. Che inezia! queste tre virtù son doni infusi da Dio, e questi poteano essere inspirati dalla legge naturale? ciò non l' ha detto neppure Pelagio.

54. In altro luogo dice: „ Per annos quatuor „ mille quotquot fuerunt primogeniti, & sibi „ successerunt in hereditate nominis illius, *Fi*„ *lius Hominis*, debitum nascendo contraxerunt; „ *pag*. 202. " In altro luogo dice: „ Per Ada„ mi hominum parentis, & primogeniti lapsum „ oneratum est nomen illud, sancto quidem, sed „ pœnali debito satisfaciendi Deo in rigore justi„ tiæ, & peccata hominum expiandi; *p*. 210. " Dice dunque il P. Berruyer, che tutt' i primogeniti per quattromila anni hanno avuto l' obbligo di soddisfare i peccati degli uomini. Questa opinione, secondo egli parla, se fosse vera, mi sarebbe di molto peso, mentre per mia disgrazia mi ritrovo primogenito; onde avrei l' obbligo di soddisfare non solo per li peccati miei, che son molti, ma anche per quelli degli altri. Ma vorrei

(a) *S. Thom.* 3. *p.* q. 23. *a.* 1.

rei sapere da lui, dove si fonda quest'obbligo? Sembra ch'esso voglia dire, che sia naturale: *Erat praeceptum illud quantum ad substantiam naturale*, *pag.* 205. Ma non troverà alcuno di cervello sano, che voglia accordargli esservi quest' obbligo naturale; giacchè non si vede indicato da niuna Scrittura, o Canone della Chiesa. Non è dunque naturale; e neppure è imposto da Dio per precetto positivo, attesochè per lo peccato di Adamo tutti i suoi figli nascono rei; onde non solo i primogeniti, ma tutti gli uomini han contratta la colpa originale (fuori di Gesù, e della sua Madre), e tutti son tenuti a purgarsi da quella macchia.

55. Indi il P. Berruyer lascia i primogeniti, e passa ad applicare questa nuova dottrina inventata al N. S. Gesù Cristo, e dice che tutti quelli da' quali è nato Gesù Cristo, sono stati primogeniti sino a S. Giuseppe; quindi dice che in Gesù Cristo per la successione ereditata da S. Giuseppe si sono uniti tutt' i dritti, e debiti de' primogeniti antecessori, ma che non avendo potuto niuno di loro soddisfare la divina giustizia per lo peccato, ha bisognato che il Salvatore, il quale solo potea soddisfare, restasse obbligato a pagare per tutti, mentr' egli ha avuta la principal primogenitura; e perciò dice Berruyer, che si è chiamato Figliuolo dell' uomo. (ma titolo fu questo, dice S. Agostino di umiltà, non già di maggioranza, nè di debito): pertanto soggiunge, che come Figlio dell' uomo, e Primogenito degli uomini, ed ancora come Figlio di Dio contrasse in rigor di giustizia il debito di sagrificarsi a Dio per la di lui gloria, e per la salute umana; „ Debitum con„ traxerat in rigore justitiae fundatum, qui na„ tus erat Filius hominis, homo Primogenitus „ simul Dei unigenitus, ut se Pontifex idem, „ & Hostia ad gloriam Dei restituendam, sa-

lu-

pse voluit, scrisse *Isaìa* 53. 7. Ed egli medesimo disse: *Ego pono animam meam... nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso. Jo.* 10. 17. & 18. Ed in ciò, come scrisse poi lo stesso Apostolo S. Giovanni, fe' Gesù Cristo conoscere a noi il grande amore, che ci dimostrò nel sagrificare per noi la propria vita: *In hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit*. 1. *Jo*. 3. 16. Sagrificio d' amore, che nel monte Taborre fu chiamato da Mosè e da Elia eccesso: *Et dicebant excessum ejus, quem completurus erat in Jerusalem*, *Luc.* 9. 31.

58. Tralascio di parlare di altri errori, che notansi nell' Opera del P. Berruyer, tra' quali stimo senza dubbio essere i più chiari, e perniciosi quelli che a principio ho confutati specialmente nel §. I. e III. dove quest' Autore fanatico par che siasi affaticato a sconvolgere la credenza, e la giusta idea, che ci viene insegnata dalle Scritture, e da' Concili del gran mistero dell' Incarnazione del Verbo eterno, nella quale sta fondata tutta la nostra Religion Cristiana, e tutta la nostra salute. Finisco protestandomi sempre, che quanto ho scritto in quest' Opera, e particolarmente nelle Confutazioni dell' Eresie, tutto lo sottometto al giudizio della Chiesa, di cui mi vanto esser figlio ubbidiente, e tale spero vivere, e morire.

Tutto sia a gloria di Gesù Cristo nostro Amore, e della Divina Madre Maria nostra speranza.

FINE